

David Le Breton

As Paixões Ordinárias

Antropologia das emoções



Antropologia das emoções 1

Ocorre que o estado afetivo em que o grupo se encontra reflete as circunstâncias que ele atravessa. Não são apenas os próximos mais diretamente atingidos que transmitem sua dor pessoal à coletividade, a própria sociedade exerce sobre seus membros uma pressão moral para que harmonizem seus sentimentos com a situação. Permitir que permanecessem indiferentes ao golpe que a fere e reduz seria proclamar que a sociedade não ocupa seu lugar de direito nos corações de seus integrantes; seria negar a própria sociedade. Uma família que tolera a morte de um dos seus sem chorar testemunha com isso uma falta de unidade moral e de coesão: ela abdica, renuncia a sua própria existência. O indivíduo, quando é fortemente ligado à sociedade da qual faz parte, sente-se moralmente constrito a participar de suas tristezas e alegrias. Desinteressar-se equivaleria a romper os laços que o unem à coletividade. Seria deixar de querê-la e, assim, contradizer-se.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa.*

- [Afetividade e vínculo social](#)
- [Culturas afetivas](#)
- [Socialização das emoções](#)
- [Teorias ocidentais das paixões](#)
- [Crítica da razão darwinista](#)
- [O Efeito Koulechov](#)

Afetividade e vínculo social

O homem está afetivamente presente no mundo. A existência é um fio contínuo de sentimentos mais ou menos vivos ou difusos, os quais podem mudar e contradizer-se com o passar do tempo e de acordo com as circunstâncias. A tonalidade psicológica desses últimos pode vir acompanhada de alterações viscerais e musculares, de mudanças no olhar sobre o mundo ou de ressonâncias significativas na relação com os outros. O gozo do mundo é uma emoção que cada situação renova de acordo com suas próprias cores. Mesmo a atividade de pensar não escapa a esse filtro. O homem não se

insere no mundo como um objeto atravessado de sentimentos passageiros. Intricado em suas ações, suas relações com os outros, com os objetos que o entornam, com o seu meio, etc., ele está permanentemente sob influência dos acontecimentos e sendo por eles tocado. Mesmo as decisões mais racionadas ou mais “frias” envolvem a afetividade. São processos embasados em valores, significados, expectativas, etc. Seu processamento envolve sentimentos, o que diferencia o homem do computador. O “coração” e a “razão”, longe de se dispersarem, entremeiam-se de forma necessária, influenciando-se mutuamente. Assim, o indivíduo consegue por vezes “racionalizar” em parte sua afetividade ao perceber, por exemplo, quanto ela o prejudica. Ele também pode ceder àquela, de boa-fé, ou com a lucidez mitigada de um “eu bem sei, mas vou prosseguir mesmo assim”. No primeiro caso, ao invés de se distanciar de sua emoção, o sujeito apenas a submete a outro registro: ele não a elimina. Opor “razão” e “emoção” seria desconhecer que ambas estão inscritas no seio de lógicas pessoais, impregnadas de valores e, portanto, de afetividade¹. Existe uma inteligibilidade da emoção, uma lógica que a ela se impõe; da mesma forma, uma afetividade no mais rigoroso dos pensamentos, uma emoção que o condiciona.

A vida afetiva impõe-se, mesmo que de forma inintencional. Ela não pode ser controlada e por vezes vai de encontro à vontade, mesmo que sempre reaja a uma atividade cognoscitiva aliada à interpretação individual da situação em que se encontra. A afetividade é um pensamento em movimento

que não exaure o *cogito*', sua emergência também depende de mecanismos inconscientes. É possível controlá-la, ou, ao menos, influenciar sua expressão a fim de propiciar um ajustamento mais favorável às circunstâncias. O ator disso oferece uma clara ilustração, pela capacidade de modular, em sua representação, um repertório de sinais que exibem emoções que ele não sente. A afetividade parece, em um primeiro contato e de acordo com o senso comum, um refúgio da individualidade, um jardim secreto onde se cristaliza a intimidade de onde brota uma indefectível espontaneidade. Mas, mesmo quando ela é sincera e genuinamente oferecida, a afetividade permanece uma emanção característica de certo ambiente humano e de determinado universo social de valores. O distanciamento espacial, consoante os dados etnológicos ou temporal, como revela a história das mentalidades, destaca a característica cambiante e convencional das emoções e de suas atuações nos diversos grupos sociais e nas diferentes circunstâncias. O distanciamento impõe a autopercepção, sob o ângulo da relatividade social e cultural, dos valores individuais, mesmo quando tais valores parecem íntimos e essenciais. O viés antropológico lembra o caráter socialmente construído dos estados afetivos, mesmo dos mais fervorosos, assim como de suas manifestações baseadas no fundo filogenético sobre o qual se bordam as sociedades.

Como definir os diferentes traços da vida afetiva? A afetividade simboliza o clima moral que envolve em permanência a relação do indivíduo com o mundo e a ressonância íntima das coisas e dos acontecimentos que a vida quotidiana oferece sobre uma trama descontínua, ambivalente e inatingível por conta da complexidade de seu mosaico. O humor leva a um clima afetivo provisório e, independentemente de circunstâncias exteriores, determina a coloração particular do olhar do indivíduo. O sentimento é a tonalidade afetiva aplicada sobre um objeto, a qual é marcada por sua duração e homogênea em seu conteúdo senão em sua forma. O sentimento manifesta “uma combinação de sensações corporais, de gestos e de significados culturais apreendidos por intermédio das relações sociais”^{2 3}. A emoção é a própria propagação de um acontecimento passado, presente ou vindouro, real ou imaginário, na relação do indivíduo com o mundo. Ela consiste num momento provisório, originando-se de uma causa precisa onde o sentimento se cristaliza com uma intensidade particular: alegria, cólera, desejo, surpresa ou medo. Por outro lado, há manifestações que, como a

raiva ou o amor, por exemplo, estão mais profundamente arraigadas no tempo, as quais se apresentam melhor integradas à organização ordinária da vida e que também restam mais acessíveis ao discurso. A emoção preenche o horizonte, ela é breve e explícita em seus termos gestuais - mímicas, posturas e modificações fisiológicas. O sentimento instala a emoção no tempo, diluindo-a numa sucessão de momentos conexos: ele implica uma variação de intensidade que resta, entretanto, numa mesma linha de significado. Ele faz as vezes de discurso explicativo com base em valores comuns, dando nome a seu objeto e - sua razão de ser - define seu significado e possibilita as trocas no interior do grupo. Os psicólogos ou os filósofos sobre ele constroem teorias, como o fez Max Scheler para o ressentimento⁴, o sofrimento⁵ e a simpatia⁶, bem como G. Simmel⁷ e N. Lukman⁸ fizeram no que tange ao amor, etc. A emoção é a recitação moral do acontecimento, restando 'clara em sua expressão. Nestas análises, não operaremos

.,/A

uma nítida distinção entre emoção e sentimento, já que ambos se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimento e emoção nascem de uma relação com um objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra, ou seja: eles requerem uma avaliação, mesmo que seja intuitiva e provisória. Essa última baseia-se sobre um repertório cultural que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos. Ela se exprime numa série de mímicas e gestos, em comportamentos e em discursos cultural e socialmente marcados, sobre os quais também exercem influência os recursos interpretativos e a sensibilidade individual.

Em sua *República* (3605-3606), Platão banuiu os poetas que seriam, aos seus olhos, culpados de atizar emoções prejudiciais à serenidade racional da cidade. O ideal do cidadão realizar-se-ia mediante uma temperança inabalável face às circunstâncias. Toda palavra proferida, toda relação social deveria estabelecer-se com comedimento e no pleno controle dos sentimentos. O senso comum assimila facilmente a emoção com a emersão na irracionalidade, com a falta de autocontrole, com a experiência de uma sensibilidade exacerbada. A emoção seria, portanto, o fracasso da vontade,

um descontrole, uma imperfeição que se deve emendar, corrigindo-se seu rumo na direção de uma existência razoável. Uma atitude de rigor moral face ao mundo jamais padecería tais fraquezas, como se a vida afetiva devesse manter-se num curso sereno, com variações quase imperceptíveis de nível. O pensamento científico por vezes retoma, sem distância, este julgamento de valor, analisando a emoção como uma fonte de perturbação dos processos intelectuais e com-portamentais. Um pesquisador tão rigoroso quanto Paul Fraisse a definiu sem hesitações como “uma perturbação da expressão das condutas”⁹. Algumas linhas adiante ele explica que “a emoção aparece quando as exigências da situação estão em desproporção em relação às possibilidades do sujeito, isto é, quando existe diferença entre suas antecipações perceptivas e cognitivas e seu repertório de respostas”¹⁰. Fraisse ou os autores que estão de acordo com a dita definição subentendem o modelo de afetividade plana, controlada pela consciência lúcida do indivíduo, na qual qualquer excesso representaria um mal-estar¹¹. A oposição entre a “razão” e a “paixão”, entre uma espécie de afetividade nula, característica da inteligência e a emoção, causa de errância moral ou de perda da lucidez, constitui uma divagem decisiva na história ocidental da filosofia, mas essa oposição é ignorada em outras culturas¹².

Este modelo é antigo. Encontram-se as premissas ainda em Aristóteles, cuja ética recomendava fossem evitados os excessos, mantendo-se os sentimentos sobre o justo meio. Ela também aparece nos estoicos, que percebem as paixões “como movimentos irracionais e antinaturais da alma” (Zenão). O sábio concentra-se no controle tranquilo de sua vida afetiva sob o império da razão. Numa perspectiva médica herdada de Galien, e vigente, de acordo com Jean Starobinsky, até o fim do século XVIII, as paixões são igualmente percebidas como defeitos da alma e, sobretudo, como sérias fontes patológicas, tendo em vista os abalos corporais por elas causados. Eis uma passagem de Ambrosio, que as passa medicalmente em revista: “Essas perturbações de espírito..., não há qualquer benefício ao homem sadio, ainda que elas sejam medíocres, excetuando-se (talvez) a alegria, pelo modo que descrevemos. Como a tristeza não é útil a ninguém, a não ser para prevenir a aventura, como no caso de alguém que estivesse abalado e tivesse alegremente resolvido a arriscar-se. A cólera a ninguém aproveita, exceto à pessoa caseira, adormecida e preguiçosa, ou aos acometidos por alguma doença de humor frio e pituitoso. O medo não aproveita a ninguém, somente

àqueles que padecem de suor ou fluxo de sangue excessivos ou aqueles cuja extrema vadiagem coloca a vida em risco. Assim, o cirurgião racional tomará o cuidado de não precipitar seu paciente em nenhuma dessas perturbações, a menos que seja por ocasião de qualquer uma das razões explicitadas ou outras parecidas”¹³. Ainda mais radical na expressão do mesmo paradigma, La Rochefoucauld construiu um sinistro quadro das afeições provocadas pelas paixões. De acordo com ele, a ausência de doenças durante “a idade do ouro” que estava isenta das paixões, e não conhecia qualquer doença. Na “idade do ferro”, que é a nossa, após a degradação moral ocorrida no decurso da história, foi dado livre curso à malignidade das paixões. “A ambição produziu as febres agudas e frenéticas; a cobiça produziu a icterícia e a insônia; as letargias advêm da preguiça, assim como as paralisias e a languidez; a cólera criou os sufoca-mentos, as ebulições de sangue e as inflamações no peito; o medo fez a taquicardia e as síncope; a vaidade deu origem às loucuras, à avareza, à teimosia e à malvadeza; a tristeza fez o escorbuto; a crueldade, a pedra; a calúnia e os falsos relacionamentos espalharam a rubéola, a varíola e a púrpura; e devemos ao ciúme a gangrena, a peste e a raiva... O amor sozinho causou mais mal que todos os demais somados, mas ninguém deve exprimir tais males. Como o amor proporciona também os melhores prazeres da vida, ao invés de maldizê-lo, devemos calar-nos, devemos temer e ao mesmo tempo sempre respeitá-lo”¹⁴. Kant em sua *Antropologia* compara as emoções a doenças da alma, privilegiando o homem racional e mestre de si, que jamais permite que suas paixões prevaleçam sobre suas iniciativas.

As emoções não são expressões selvagens que vêm quebrar as condutas razoáveis, elas obedecem a lógicas pessoais e sociais, elas têm também sua razão, da mesma forma que a razão não se concebe uma inteligência pétrea ou maquinai. Um homem que pensa é sempre um homem afetado, alguém que reúne o fio de sua memória impregnada de certo olhar sobre o mundo e sobre os outros. Os movimentos afetivos que parecem desconexos com as maneiras habituais de um sujeito, ou que o induzem a agir de um modo prejudicial, aos olhos do psicanalista, vinculam-se a lógicas do inconsciente fundadas em relações formuladas na infância e cujo significado pode ser reencontrado no curso da anamnese. Jean Piaget evidenciou que não existe processo cognitivo sem trabalho afetivo e vice-versa. A inteligência não pode ser concebida sem uma afetividade que nela se impregne¹⁵.

As emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós têm origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, em orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros. Sua proveniência não é exclusivamente individual: ela é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros, em segundo lugar. Essas duas dimensões alimentam conjuntamente a sociabilidade e assinalam ao sujeito o que ele deve sentir, de qual maneira e em quais condições precisas. “A comunicação ou a compreensão dos gestos é obtida pela reciprocidade de minhas intenções e dos gestos do outro, dos meus gestos e das intenções identificáveis na conduta do outro. Tudo acontece como se a intenção do outro habitasse meu corpo, ou como se as minhas habitassem o dele”, nota Merleau-Ponty¹⁶. O desencadear das emoções é necessariamente um dado cultural tramado no âmago do vínculo social e nutrido por toda a história do sujeito. Ele mostra aos outros uma maneira pessoal de ver o mundo e de ser afetado por ele. O luto, o nascimento de uma criança, o fracasso num exame, uma brincadeira, a narrativa de um crime ocorrido nas redondezas, o anúncio de um aniversário, etc., provocam atitudes bem diferentes, de acordo com as circunstâncias e as condições sociais e culturais dos atores. A afetividade mistura-se a acontecimentos significativos da vida coletiva e pessoal, implicando um sistema de valores posto em prática pelo indivíduo e uma interpretação dos fatos conforme uma referência moral. O homem supersticioso pergunta ao horóscopo como estará seu humor naquele dia. Caso cruze com um gato preto, a angústia o toma, no medo de uma infelicidade iminente. De certa maneira, a emoção é indicada pelo grupo, ; que dá certo grau de importância a alguns fatos. Sua emergência, intensidade, duração, suas modalidades de aplicação, seu grau de incidência sobre os ' outros, respondem a incitações coletivas variáveis de acordo com

o público e a personalidade dos atores solicitados. A emoção é a definição sensível do acontecimento tal como o vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado com o mundo.

Existe um trabalho do tempo e da memória sobre as emoções, um trabalho de significado, que leva, por vezes, à modificação da forma como um acontecimento é experimentado. Isso pode ocorrer quando, por exemplo, o sujeito se depara com novo testemunho dos eventos, o que o faz tomar repentinamente consciência de um fato inicialmente despercebido e traçar, graças a uma conjunção de fatores, um elo entre acontecimentos inicialmente apartados. A emoção não é fixa, ela é diluída nas malhas do tempo, as quais a acentuam ou amenizam, alterando seu significado de acordo com as vicissitudes da vida pessoal. A afetividade relaciona-se com o sentido, ela não finca suas raízes apenas na concretude presente de uma situação; ela pode antecipar um acontecimento e assim misturar-se ao imaginário ou fantasias, os quais igualmente produzem emoções reais. Um profeta pode acreditar que o fim do mundo será amanhã e cair em depressão, ou ainda alegrar-se com a chegada dos extraterrestres ou da redenção final. O sujeito pode ficar apreensivo com a proximidade de um momento difícil ou regozijar-se antecipadamente com o encerramento de um projeto importante. O apaixonado pode arrebatarse de felicidade ao pensar nas horas que irá passar em companhia de sua namorada. A projeção no tempo é, para o melhor ou o pior, um laboratório de emoções. O imaginário projeta significado sobre o acontecimento futuro e fabrica antecipadamente uma emoção que repercute fortemente sobre o momento presente. A afetividade não se equipara à aferição objetiva de um fato, ela decorre de um emaranhado de interpretações - de significados vividos.

Como uma maré tardia que percorre a linha da memória, chocando-se com o instante presente, as reminiscências podem brotar de uma livre associação, da percepção de um odor, de uma paisagem ou mesmo de um nome, os quais revivificam uma história passada. Contra a própria vontade, o indivíduo lembra-se de um fracasso, da morte de uma pessoa próxima, de um momento doloroso de sua existência; ele também pode se recordar de um acontecimento pessoal, de um sucesso, de um encontro feliz, etc. Proust, ao voltar ao seu quarto em Balbek, inclina-se para descalçar os sapatos e, tomado pela dor, começa a chorar: “Exausto, eu acabara de encontrar em

minha memória o rosto terno, preocupado e decepcionado da minha avó, tal como ela estava nesta primeira noite de chegada. Era o rosto de minha avó. Não se tratava daquela senhora que de avó tinha apenas o nome e para com a qual minha indiferença havia-me causado surpresa e arrependimento. Era minha verdadeira avó, cuja realidade viva eu reencontrava, numa lembrança involuntária e completa, pela primeira vez desde que deixei os Campos Elíseos, onde ela sofreu seu ataque”¹⁷. Aliás, *Em busca do tempo perdido* corresponde em sua integralidade à recriação dos sentimentos experimentados pelo narrador no curso de sua história. Em seu texto, o mínimo detalhe, o gosto de um biscoito ou o rumor do pavimento irregular sob a carroça causa a avalanche de sensações e de emoções que cristalizam o essencial de uma existência. Em Balbek, a dor que dominou o narrador não se revelou mais facilmente suportável por provir do passado. “Eu me resumia a um ser à procura de refúgio nos braços de sua avó, que buscava apagar as marcas de suas dores com seus beijos. Mas nesse momento eu teria de encarnar tantas dificuldades experimentadas pelos seres que, ao longo do tempo, sucederam-se em mim que me custaria um enorme e inútil esforço tentar sentir novamente os desejos e as alegrias de um daqueles que, há algum tempo ao menos, já não mais era eu”¹⁸. O tempo não contribui para a conservação da emoção. A identidade pessoal não é uma substância, mas um sentimento, o qual somente pode se configurar na pluralidade das ressonâncias da experiência.

O indivíduo reage à situação com uma série de modificações fisiológicas e psicológicas, expressando-se por mímicas, gestos, atitudes, palavras que manifestam socialmente a influência da emoção que o tomou. Nem suas¹ modalidades de ativação nem suas formas de expressão inscrevem-se unicamente apenas no registro biológico. Sua infinita diversidade pertence ao patrimônio da espécie, mas sua concretização (num sentir e numa economia " sutil da mímica, de gestos, de posturas, bem como na sucessão de sequências e em sua duração) não se concebe independentemente do aprendizado. As emoções não existem desvinculadas da formação da sensibilidade que o relacionamento com os outros enseja no seio de uma cultura e num contexto particular. Elas não têm realidade em si, elas não se fundam numa fisiologia indiferente às circunstâncias culturais ou sociais: não é a natureza do homem que se exprime através delas, mas a situação e a existência social do sujeito. Elas se inscrevem sobre uma teia de

significados e de atitudes que prescreve aos indivíduos tanto as formas de descrevê-las quanto as maneiras de exprimi-las fisicamente. As emoções são, portanto, emanções sociais ligadas a circunstância[^] morais e à sensibilidade particular do indivíduo. Elas não são espontâneas, mas ritualmente organizadas. Reconhecidas em si e exibidas aos outros, elas mobilizam um vocabulário e discursos: elas provêm da comunicação social. O indivíduo aplica suas peculiaridades sobre um tecido coletivo reconhecível por seus pares, ele as desenha de acordo com sua história pessoal, sua psicologia, seu *status* social, seu sexo, idade, etc. As emoções são a matéria viva do fenômeno social, a base que orienta o estilo das relações nutridas pelos indivíduos, distribuindo os valores e as hierarquias que sustentam a afetividade.

A emoção nasce da avaliação do acontecimento

O indivíduo contribui para a definição da situação, ele não é mero objeto dessa última. Ele realiza sua interpretação imediata ou com alguma reserva, por meio de um sistema de valores do qual decorre a afetividade manifestada. Aristóteles talvez tenha sido o primeiro a pôr em evidência o papel ativo do indivíduo em relação às emoções que o acometem. “Devemos, de acordo com cada paixão, distinguir três pontos de vista, escreve o estagirita. Assim, por exemplo, quanto à cólera, deve-se verificar em qual estado de espírito encontram-se as pessoas raivosas, contra quais pessoas habitualmente manifestam esse sentimento, e por qual motivo”¹⁹. O papel do significado fundamenta a emoção experimentada. Foi isso que as proposições naturalistas falharam em entender, em decorrência da limitação de seu quadro de pensamento, mesmo que isso pudesse possibilitar a supressão desse campo da especificidade humana, a qual reside principalmente na dimensão simbólica. No terror que contagia uma multidão, na raiva racista ou nas manifestações de furor individual ou coletivo, não há triunfo da “irracionalidade” ou da “natureza”, mas a aplicação de um raciocínio e de uma lógica mental ao meio social.

Para James e Lange, a emoção nasce estritamente da perturbação fisiológica que atinge o organismo. De maneira dualista, o indivíduo deduziria suas emoções a partir do que sente seu corpo. W. James formulou nos seguintes termos sua teoria no famoso artigo “What is an emotion?”,

publicado em 1884 na revista *Mind*.-. “O sentido comum nos diz: ‘Quando perdemos nossa fortuna, ficamos tristes e choramos. Quando encontramos um urso, ficamos com medo e fugimos. Ao sermos insultados por um rival, ficamos com raiva e o agredimos...’. Minha teoria, ao contrário, considera que a mudança corporal é expressão direta da percepção do fato excitante e que a emoção decorre da consciência dessa mudança... Desse modo, ficamos tristes porque choramos; ficamos com raiva porque batemos; temos medo porque trememos, etc.”²⁰. James despersonaliza a emoção, ele a subtrai da consciência para considerá-la um fenômeno puramente fisiológico. Uma emoção sem raiz orgânica perceptível pelo sujeito não tem sentido de acordo com James. Porém, esse autor redigiu um *post scriptum* a seu artigo, tendo em vista o tardio conhecimento de um caso clínico que poderia derrubar sua teoria. Tratava-se de um caso sob os cuidados do médico Stimpell, que estava tratando um sapateiro de quinze anos cujo corpo havia perdido a sensibilidade após um acidente, exceto por um olho e um ouvido, e que sentiu-se envergonhado por ter sujado seu leito e lamentava não mais poder consumir seus pratos prediletos. Numa carta a James, o médico relata que o rapaz mostrava-se frequentemente raivoso e brigava com os empregados do hospital. Eis um fato que refutava a ideia de que a emoção seria a consequência do estado corporal, uma vez que o rapaz havia ficado imune a toda sensação orgânica. James confessou ter ficado um pouco perturbado, mas manteve sua afirmação, levantando a hipótese (pouco elogiosa para seu correspondente) de que esse poderia ter interpretado mal as reações do rapaz, e que somente a possibilidade de fazer cuidadosas questões ao paciente poderiam mudar seu entendimento²¹. A emoção seria, definitivamente, uma consequência da tomada individual de conhecimento de uma mudança corporal. Com um leve atraso, o indivíduo seria o leitor de suas perturbações. O homem é anulado enquanto ator e consciência daquilo que vive. W. James não vê um homem emocionado e sim um corpo alterado por uma perturbação fisiológica. A realidade orgânica dispensa qualquer outra referência para a compreensão da conduta. James e Lange refutam o processo mental de avaliação do acontecimento que concede soberania ao indivíduo ao torná-lo ator do que vive. Autores como Tomkins, Izard e Zajonc filiam-se a James e Lange, ocultando a dimensão do significado na experiência humana da emoção, fazendo dela o simples produto sensorial de um indivíduo desprovido de escolha. O conhecimento seria conseqüência do sentir fisiológico: o comentário e não a causa. As

emoções reduzir-se-iam à ordem corporal, não haveria necessidade de psiquismo para que elas se desenvolvessem. A atividade de pensar apareceria apenas secundariamente, quando o indivíduo repentinamente tomasse consciência do seu estado fisiológico. Zajonc²² evocou a existência de um sistema de avaliação filogenética anterior à aparição dos processos cognitivos. As emoções seriam, para ele, séries autônomas que obedecem a referências neurológicas exteriores ao campo da consciência. “As preferências não requerem inferências”, diz Zajonc em sua célebre formulação.

Porém, as emoções emanam da projeção individual de sentido efetuada sobre a situação e não dela enquanto tal. Em 1927, Cannon mostrou que as respostas fisiológicas ligadas às diferentes emoções são próximas umas das outras. A modificação do ritmo cardíaco, da pressão sanguínea, a dilatação das pupilas, etc., estão igualmente presentes na alegria e na raiva. A observação de Cannon faz justiça à experiência pessoal, lembrando que a consciência do acontecimento determina a tonalidade da emoção sentida pelo indivíduo, e não o contrário. Schachter e Singer²³ confirmam por meio de uma série de procedimentos que a ativação fisiológica não é suficiente para fazer a experiência da emoção. Ignorando completamente a finalidade da pesquisa para a qual contribuíam, 185 voluntários receberam uma injeção de epinefrina, a qual induz uma descarga no sistema nervoso simpático e provoca batimentos cardíacos precipitados, leves tremores, modificações no ritmo respiratório, etc. Essas reações produzem-se logo após a injeção e duram cerca de vinte minutos. Uma parte das pessoas pesquisadas foi avisada dos efeitos fisiológicos apresentados; aos demais foi dito que a injeção era inofensiva e que não produziria qualquer consequência no plano físico. Cada pessoa foi, em seguida, levada a um quarto onde já se encontrava um colaborador encarregado de simular, de acordo com o caso, um estado de raiva ou de euforia. Aqueles voluntários que acreditavam que o produto não provocava qualquer efeito foram rapidamente contagiados pelo entusiasmo ou pela raiva do seu companheiro. Os outros, que conhecem as propriedades da epinefrina, observam tranquilamente o seu vizinho, sem se deixarem influenciar pelos sentimentos. A experiência atesta que a interpretação dada pelo indivíduo condiciona o conteúdo de sua emoção. As primeiras linhas do artigo de Schachter e Singer aludiram a um estudo de Marañon, feito nos anos vinte, sobre 210 pessoas que se submeteram a uma

injeção de adrenalina. Dentre elas, 71% descreveram perturbações fisiológicas sentidas, mas 29% responderam de maneira emocional, dizendo que experimentaram um sentimento “finto”. Elas não disseram que estavam felizes ou amedrontadas, mas que se sentiram “como se o estivessem” de fato. Esses estados afetivos estão ligados às induções produzidas por Maraño, que sugeriu aos voluntários, antes da injeção, que se lembrassem de momentos particulares de suas histórias pessoais. “Deste modo, em diversos casos, conversamos com nossos pacientes sobre seus filhos doentes, ou sobre seus pais falecidos, e eles respondiam calmamente sobre o tema. Contudo, abordado sob o efeito da adrenalina, o mesmo assunto era suficiente para produzir uma emoção”²⁴.

Um mesmo estado de ativação psicológica é suscetível de ser percebido diferentemente pelo mesmo indivíduo, de acordo com os contextos. Uma pesquisa de Howard Becker testemunhou a mesma flexibilidade da experiência de acordo com a interpretação que o indivíduo faz de seu estado. A emergência de uma viva ansiedade quando da aplicação do LSD 25 foi, por um longo período, atribuída às propriedades farmacológicas da droga, mas Becker observa que essa manifestação é reservada aos neófitos. Ele sugere que, caso um dos novatos experimente um estado subjetivo que o faça temer a loucura, a perda da sensatez, ele cederá ao pânico a menos que haja outros consumidores presentes ao seu lado para dar-lhe segurança e para negar os efeitos por vezes trágicos dessa impressão. Redefinindo tal estado como prazeroso, os companheiros do neófito o induzem a modificar o significado dos efeitos do sentido e, assim, a sua natureza. O trabalho de formação da experiência é efetuado primeiramente sobre o significado do próprio estado²⁵. Ao guiar com conselhos o percurso do neófito, nomeando antecipadamente os episódios da experiência^ explicando-lhe o que vive, seus companheiros orientam seus primeiros passos e o impedem de perder-se em meio a fantasias perigosas. Contudo, o risco é grande para o usuário solitário que ignora os efeitos do produto, porque caso ele seja confrontado a um sentimento incompreensível e que o faça temer o enlouquecimento, o caminho restará franqueado para a angústia. “Os efeitos mentais provocados pela droga dependem largamente de sua ação fisiológica, mas, num degrau superior, também se baseiam nas definições e concepções^que o usuário associa a seus efeitos”²⁶. A projeção de sentido que o indivíduo realiza por

intermédio do prisma de sua cultura afetiva e de sua história ordena em permanência o infinito fluxo de sensações que o acometem.

As emoções, escreve Averill, “resultam tanto de processos cognitivos complexos quanto de outros elementos, tais como a religião, a arte ou a ciência”²⁷. A sucessão dos estados afetivos depende do significado conferido aos acontecimentos, decorre da cognição e não de um automatismo mental ou psicológico. Não ficamos emocionados de maneira geral ou em função da inopinada ativação de determinado processo biológico; isso se deve à implicação pessoal numa dada situação. Não é o corpo que se emociona, mas o sujeito. Uma imagem pornográfica evoca raiva, aversão, prazer, curiosidade, vergonha, de acordo com as circunstâncias e a sensibilidade particular do indivíduo, suas preferências sexuais, o fato de estar sozinho ou em frente a diversas pessoas, de ser um homem, mulher ou criança, etc. A raiva aumenta ou diminui de acordo com as reações mútuas dos adversários, ela pode até mesmo desaparecer por completo se o ofensor reconhecer seus erros ou admitir ter agido mal nas circunstâncias anteriores. O homem colérico conhece, portanto, emoções contrastadas de acordo com as modulações recíprocas da relação. Aliás, o ofendido também pode ficar imóvel diante da provocação caso saiba que seu ofensor está sob tratamento por problemas mentais ou se o agressor for famoso no bairro por interpelar as pessoas de tal forma. Os diferentes estados afetivos traduzem o impacto pessoal do acontecimento. Ocorre que, embora uma particular angústia decorra de uma interpretação falaciosa da realidade, ela segue sendo o que é. A pessoa pode se amedrontar ou mesmo falecer caso interiorize uma convicção cultural, como a de estar padecendo os efeitos de um feitiço.

Não são exatamente as circunstâncias em si que determinam a afetividade do ator, e sim a interpretação que esse lhes confere - sua repercussão íntima por meio do prisma de sua história, de sua psicologia. Um homem sobressalta-se caso sinta-se ameaçado por um barulho suspeito em sua casa. Ele avança assustado, mas logo se alivia quando percebe a janela que, destravada, foi agitada pelo vento. Mas o medo pode retornar caso ele se recorde de tê-la fechado antes e descubra que a maçaneta foi arrombada. De uma reflexão à outra, a emoção muda radicalmente de forma. O indivíduo empurrado na calçada por um transeunte impingido pela multidão segue seu caminho sem se importar, mas isso não acontece caso o mesmo seja

brutalmente atingido por um murro. Somente no circo relaciona-se uma bofetada ao sorriso, pois se tratam exatamente de palhaços: é a própria incongruência da reação que suscita a diversão dos espectadores. No camarim, contudo, a mesma bofetada, desferida por um espectador descontente, não surtirá o mesmo efeito. Para ficar com raiva é preciso um motivo, dizia Aristóteles: é necessário um sentimento de agressão ou de menosprezo capaz de abalar a ideia de dignidade pessoal.

Uma alquimia de significados impõe-se entre o indivíduo e o mundo, mas haverá lugar para a improvisação caso esse último hesite sobre o que sente e aquilo que pode traduzir decentemente aos outros. A emoção não é uma substância que se possa tocar e da qual nos revestimos para apresentá-la quando as condições estão reunidas; ela também consiste numa negociação consigo mesmo e com os outros presentes dentro de si: ela resulta de uma interpretação. A afetividade é tecida mediante o entrelaçamento inseparável do mundo e do significado na escala individual de cada indivíduo. Embora a emoção não seja consequência de um pensamento aplicado ao mundo à maneira do *cogito*, todo processo de conhecimento origina-se da sutil dinâmica com o inconsciente, o qual imprime sua marca privando o sujeito de parte de sua inteligência sobre o evento. A ambivalência dos sentimentos é uma consequência disso, levando o indivíduo a oscilar, de acordo com os momentos, entre seu julgamento e suas sensações.

A expressão social das emoções

No interior de uma comunidade social, as manifestações corporais e afetivas de um ator carregam, aos olhos de seus parceiros, um significado virtual: elas estão em ressonância mútua, fazendo recíprocas remissões por meio de um infinito jogo de espelhos. A experiência individual contém o germe da experiência dos membros da sociedade. Para que um sentimento (ou emoção) seja experimentado ou expresso pelo indivíduo ele deve pertencer, de uma forma ou de outra, ao repertório cultural do seu grupo. Um saber afetivo difuso circula por intermédio das relações sociais e ensina aos atores as impressões e as atitudes que se impõem, de acordo com suas sensibilidades pessoais, nas diferentes vicissitudes que podem afetar suas histórias. As emoções são modos de afiliação a uma comunidade social, uma

maneira de se reconhecer e de poder se comunicar em conjunto sobre a base da proxi®

midade sentimental. “Existem pessoas que nunca teriam se apaixonado se jamais tivessem ouvido falar do amor”, diz La Rochefoucauld. Não existe naturalidade no gesto, na percepção, numa emoção ou em sua expressão. O corpo é parte integrante da simbologia social. Todas as manifestações que o atravessam estão inseridas como elementos significativos no seio de um conjunto mais vasto.

Alguns sinais escapam ao código comum, requerendo intérpretes capazes de desvelar o sentido oculto e de restituí-los ao comércio coletivo: curandeiros, adivinhos, benzedores, xamãs, médicos, psicólogos, etc. Todas as sociedades humanas se defendem contra o risco da falta de coerência, do inesperado e do incomum. Contra a angústia do desconhecido, o simbolismo social se apropria de todas as manifestações do corpo, seja ao influenciá-las diretamente, seja ao fazer entrar no interior de um sistema sinais que lhe conferem sentido. A afetividade dos membros da mesma sociedade se inscreve num sistema aberto de significados, de valores, de ritualismos, num vocabulário, etc. Cada emoção sentida emana do interior desta trama, oferecendo possibilidades de interpretação aos atores a respeito daquilo que eles sentem e percebem na atitude dos outros. Em 1936 na *Cérémonie du Naven*, G. Bateson propôs a noção de *etos* para caracterizar “o sistema culturalmente organizado das emoções”. Com Margaret Mead, em 1942, ele retomou o conceito no livro *Balinese Character*. S. Gordon referiu-se nesse tocante à “cultura emocional”²⁸. No seio do mesmo grupo, um repertório de sentimentos e de condutas é tido por apropriado a uma situação em função do *status* social, da idade e do sexo daqueles que são efetivamente atingidos, bem como de seu público. Uma cultura afetiva está socialmente em construção. Cada um impõe sua coloração pessoal ao papel que representa, com sinceridade ou distância, embora sempre reste uma tela de fundo que toma as atitudes reco-

z

nhecíveis. E difícil destacar as emoções da trama entre significado e valores sobre a qual elas se inserem: compreender uma atitude afetiva implica

desenrolar inteiramente o fio da ordem moral do coletivo, identificando a maneira como o sujeito que vive a situação define essa última.

Indicações comportamentais ou ritualísticas marcam a forma e a duração da emoção, sua intensidade, suas expressões orais, suas mímicas e gestos de acordo com as situações e os públicos. Em 1921, Marcei Mauss abriu esse caminho num artigo do *Journal de Psychologie*, mostrando como as sociedades induzem uma “expressão obrigatória de sentimentos”, que desavisadamente impregna o indivíduo e o toma conforme às expectativas e à compreensão do seu grupo. Mauss analisou longamente um ritual funerário australiano. Ele destacou a rigorosa progressão social de uma afetividade regida por regras que os atores representam incessantemente, conformando-se aos usos. A dor vivaz, manifestada por gritos, lamentações, cantos e choros, não é por isso menos sincera. As manifestações de tristeza são diferentes de acordo com a posição dos atores no sistema de parentesco: elas não são unívocas. Deve-se gerar uma dose lícita de sofrimento de acordo com a proximidade com o defunto e consoante o enlutado seja homem ou mulher. A conclusão de Mauss tem valor programático; ela abriu, em sua época, um vasto campo de análise: “Todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória, dos sentimentos individuais e grupais, são mais do que simples manifestações, elas oferecem evidências da compreensão de tal expressão, em resumo, de uma linguagem. Esses gritos são como frases e palavras. Se devem ser ditas, é porque o grupo as compreende. Isso supera a manifestação de sentimentos pessoais, eles são expressos porque assim deve ser. Nós os manifestamos a nós mesmos mediante sua expressão aos demais para o proveito desses últimos. É essencialmente uma simbologia”²⁹.

Alguns anos mais tarde Marcei Granet estendeu a análise de Mauss ao estudar os ritos de luto na feudalidade chinesa³⁰. Quando falecia um próximo, as pessoas se encerravam em cabanas individuais rodeando a casa do defunto e deviam demonstrar sua dor diante dos outros. Paralelamente, suspendiam-se todas as relações sociais ordinárias, rejeitavam-se todas as comodidades e os indivíduos, deitados sobre a palha, estupefatos, entregavam-se a um estado de prostração. Momentaneamente separados de sua vida regular, eles participavam simbolicamente da morte da pessoa próxima. Ficavam em quarentena, mas submetiam-se aos imperativos de

manifestação de sua emoção de acordo com o grau de parentesco. Permaneciam imóveis, silenciosos, vestidos de modo negligente, não mais satisfazendo os cuidados corporais, alimentando-se apenas na medida autorizada pelas convenções sociais. Herdeiro direto, o filho era premido a mostrar-se mais afetado que os outros³⁰. No entanto, em alguns períodos devidamente fixados pela cronologia do rito, eles saem do estado de sideração, deixando de lado o semblante fúnebre para entrarem num longo período de furor, de expressão viva de sua dor. O fervor das lamentações era proporcional à importância do defunto no círculo familiar. Uma moça, por exemplo, mostrava-se mais aflita pela morte de sua sogra do que de sua própria mãe. A expressão da dor buscava fazer-se compatível com as regras sociais em vigor. O parentesco tomava então corpo, cada um contribuía para a ação coletiva consistente em conduzir o falecido, da posição de fonte de tristeza para a comunidade, à condição invejável de ancestral. A transferência bem-sucedida de um estatuto ao outro restaurava a dignidade e o prestígio que a família sofredora havia provisoriamente perdido tendo em vista a impureza provocada pela morte.

O enterro definitivo era a ocasião de formularem-se as condolências aos enlutados. Ele acontecia três meses após a morte e ensejava uma série de prestações orais e corporais codificadas. A apresentação da dor da família está diretamente ligada às expectativas e às emoções do público que compareceu à cerimônia. Costumes tradicionais adequavam a tristeza de cada um com as convenções de gestuais e verbais que davam forma e expressão à dor. Marcei Granet, dando continuidade a Mauss, nega que o ritualismo possa alterar a sinceridade da emoção. A dor manifesta-se diante da morte de um próximo, ela é realçada pelas condolências, existindo somente por meio das formas culturais. Cada ator atingido pelo luto por ser parente do morto “é obrigado a expressar de maneira vivaz sua dor por meio de uma linguagem instituída se quiser reparar a perda que seu grupo sofreu. E a sociedade, que tem interesse maior em restabelecer o equilíbrio dentro da família rompida pela morte, o observa e controla para que permaneça fiel à simbologia tradicional. Os gestos da dor não podem ser simples reflexos fisiológicos ou psicológicos desorientados, individuais, espontâneos. Eles são ao mesmo tempo os ritos de cerimônias reguladas, as palavras e as fórmulas de uma linguagem sistematizada”³¹.

A expressão da dor faz do corpo uma espécie de instrumento que os enlutados tocam, produzindo os acordes esperados pelo grupo. Outra ilustração das formas convencionais da dor: na Argélia, somente as mulheres se entregam às manifestações físicas da deploração. Os homens controlam sua emoção e incumbem-se da organização das diversas sequências do rito funerário: cavar o buraco, levar o corpo em cortejo ao cemitério, rezar, cuidar para que o desespero das mulheres não transborde. As mulheres mais velhas e aquelas que não foram diretamente atingidas pela infelicidade também se encarregam de prevenir os possíveis excessos na expressão do sofrimento. Elas acalmam, consolam suas companheiras tomadas pela dor. Apesar das reticências da ortodoxia islâmica, caso choradeiras profissionais sejam solicitadas, elas organizam as lamentações e impulsionam uma gestualidade particular (mendeba³²). Seus movimentos regulares e suas lamentações dão ritmo às manifestações da dor coletiva, elas entoam cantos fúnebres, glorificam o morto, esfolam o próprio rosto e peito, arrancam seus cabelos, movimentam-se de maneira cadenciada³³. Elas abrem o caminho para que vertam os lamentos comuns das mulheres. Algumas regiões como a Cabília berbere, por exemplo, desconhecem, de acordo com Virolles-Souibes, a função da» choradeiras profissional nos funerais. São as mulheres do vilarejo, conhecedoras da tradição e dos cantos, que acompanham a dor feminina, embora mais comedidamente.

Seguramente, o viés antropológico relembra o caráter simbólico das manifestações de luto. A cultura não é o monopólio duvidoso dos outros, nossa» próprias sociedades também põem em evidência, da mesma forma arbitrária, os fatos e gestos da vida cotidiana ou os momentos dramáticos que a afligem. Já que compartilham essas condutas e conhecem a sua intensidade, os integrantes de uma sociedade questionam-se sobre as maneiras adotadas nas outras, pois, sem saber, constroem sua própria cultura afetiva numa referência universal. Entretanto, a inversão dessa perspectiva não poupa nenhuma sociedade do julgamento crítico. A sinceridade, como lembra Mauss, atravessa o conjunto das modalidades culturais e sociais de sentir e de exprimir uma emoção ou um sentimento, mesmo o sofrimento provocado pelo luto. No entanto, cada sociedade enxerga unicamente seu próprio interesse e duvida da pertinência dos usos adotados nas outras. No seu estudo sobre a sociedade Ifaluk, Spiro descreveu a cerimônia do luto em termos próximos aos de Mauss ou de Durkheim, mostrando que os membros

mais próximos do falecido manifestavam sinais fortes de dor e aflição, mas que, uma vez findos os funerais, eles se portam de maneira habitual³⁴. Na cultura taitiana, de acordo com Robert Levy, a tristeza é uma emoção pouco representada (*hypocoR-nyzed*). “Assim, a perturbação que perdura longamente após a morte de uma pessoa amada ou que se sucedia à perda de qualquer coisa que a ideologia taitiana considerava como trivial e substituível era amiúde interpretada no vilarejo como uma doença ou como a consequência da ação de um espírito”³⁵. I. Oíland³⁶ estudou as variações da experiência dolorosa do luto em função, especialmente, do grau de expectativa sobre o defunto, da taxa de mortalidade do grupo, da maneira como as emoções eram controladas ou exacerbadas e, enfim, do nível de isolamento do sujeito. Esse último critério podia impor no sujeito uma focalização mais intensa no luto em virtude da falta de relação com os outros ou, inversamente, levá-lo a atenuar as consequências do infortúnio na trama dos laços sociais. Desse modo, uma taxa elevada de mortalidade infantil, implicando um risco exacerbado de uma família perder uma criança de tenra idade, favorecia um menor investimento afetivo sobre a mesma. Caso a criança falecesse, a dor pela perda não teria, em princípio, o mesmo ímpeto dramático presente em nossas sociedades, onde a criança é mais intensamente desejada, objeto de um forte investimento de seus pais. “ Nas famílias rurais europeias do século XVIII ou do XIX, onde a morte esteve constantemente presente, o luto tinha menor importância social³⁴. De acontecimento doloroso, porém transitório, a morte da criança passou a ser atualmente considerada uma tragédia. A modificação de significado da morte provoca a mudança de atitude afetiva a seu respeito: o conteúdo e a duração do luto são, por’consequente, transformados.

Hoje, em nossas sociedades de consonância individualista, a morte foi abstraída e o luto se apresenta como uma experiência íntima: os choros, a tristeza, tomaram-se acontecimentos privados, deslocados de um ritualismo comum significativo³⁵. Aqueles que sofrem não estão autorizados a dar livre curso à sua dor. O público que os rodeia espera dos mesmos atitudes impregnadas de “dignidade”. Se a emoção transborda apesar de tudo, ou ameaça escapar ao controle próprio, as pessoas próximas apoiam o sofredor, procuram acalmá-lo com palavras ou gestos que simultaneamente recordam-lhe seu dever de apresentação pessoal. O medo de ser apontado como centro das atenções é, por vezes, suficiente para frear os momentos

onde as convenções vacilam. O grupo cuida para que a cerimônia permaneça na sua sobriedade dolorosa, que é a regra em nossa sociedade³⁶. É certo que algumas distorções são toleradas, ou até mesmo recomendadas, pois alimentam uma reputação de sensibilidade, afirmam o desgaste da dor e motivam a compaixão das pessoas que estão por perto. Sobretudo, obviamente, caso se trate de uma mulher (um homem preservaria sua reputação), socialmente considerada como mais emotiva e, logo, mais facilmente perdoável. A Baronesa Staffe já o havia outrora compreendido, oferecendo conselho de bom senso: “A pessoa habituada a governar-se consegue controlar suas emoções. Mas a chama de um olhar, uma lágrima que afoga o olho, um movimento verdadeiro da mão, do busto, da cabeça, não têm nada que motive uma interdição quando *lo natu-

11 rais, quando se harmonizam ao discurso, ao incidente, ao aconteciwrlt", Os manuais de boas maneiras não se resumem à forma como uma casa diVf üçr cuidada, como um jantar deve ser apresentado aos convidados, ou como uiTm recepção deve ser organizada para a satisfação de todos, tampouco à maneíi u de se vestir, de se conduzir em sua própria casa ou na rua. Os ditos manuais ampliam seus conselhos, com a mesma exigência, às maneiras corretas d<J exprimir as emoções em sociedade, sobretudo as mais dolorosas. A Baronesa Staffe insiste sobre este ponto e enfatiza, por exemplo, que quem oferece uma visita de condolências “deve apresentar certa seriedade, uma grande simplicidade de cores e arrumação. Não deve falar do morto por primeiro, mas deve escutar com complacência tudo aquilo que ao outro agrada falar. Já a pessoa que recebe a visita deve conter seu desconsolo e tristeza”⁴⁰.

Sábia orquestração dos sentimentos consoante o público, que não exclui, 110 entanto, a sinceridade. O conformismo das condutas e o imperativo de seu ritualismo são particularmente significativos no momento das condolências. Até então, as atitudes e os rostos, especialmente das pessoas menos próximas aos que sofreram a perda do ente, mostravam-se com uma tranquila discrição, com algumas trocas de sorrisos. Mas, no momento de cumprimentar a família, os rostos imediatamente se fecham e assume um “ar de circunstância”. Ao distanciarem-se um pouco, retomam seu olhar ordinário e pacífico, com o sentimento de dever cumprido. Se a maioria das sociedades humanas associa a morte à tristeza, mesmo que elas lhe

concedam um rito, cada uma à sua maneira, outras, ao contrário, têm a morte como uma liberação, uma passagem, e não compartilham das mesmas manifestações afetivas. O significado cultural atribuído à morte orienta a tonalidade do funeral e da dor pela perda⁴¹. Deste modo, não é a morte que provoca a dor, é o significado do qual ela se reveste aos olhos dos indivíduos. A sua propagação individual e social é comandada pela avaliação do sujeito e do grupo, pelo investimento afetivo de que era objeto o falecido. [37](#) [38](#)

Numa mesma sociedade, a cultura afetiva não é imutável, ela é entendida de acordo com a história. O sistema de significados, os valores associados às condutas se modificam e transformam a experimentação e a expressão dos sentimentos e emoções. Isso igualmente ocorre no interior de cada condição social. A cultura afetiva do homem da Idade Média, tal como a descreve Huizinga, é feita de contrastes marcantes: a disciplina ou a mortificação eram levadas ao máximo; a piedade era vivaz e a compaixão, corriqueira, assim como a violência ou a agressividade; a alegria sucedia à dor, ou inversamente; os predicadores arrancavam torrentes de lágrimas dos seus pupilos; multidões esmagadas pela dor acompanhavam os funerais dos príncipes. A espontaneidade do riso e das lágrimas iam paralelamente. As emoções eram vividas com intensidade, não lhes era imposto esse caráter comedido, discreto, controlado, que marca, em princípio, as sociedades contemporâneas ocidentais⁴². Os trabalhos de Norbert Elias mostram a passagem insensível de uma cultura afetiva à outra a partir da Renascença. A transformação dos homens da nobreza de guerreiros em cortesãos, a diferença social crescente, o estreitamento dos laços, levaram a uma modificação profunda do universo afetivo dos indivíduos, modificando seu modo de encarar a violência. Num espaço social onde a agressividade se desenvolvia em permanência já que a guerra, o roubo, os duelos, os afrontamentos físicos estavam ao centro do relacionamento com o mundo, as emoções eram levadas ao máximo: não eram de forma alguma abafadas. A demonstração de força, a crueldade, a determinação de caráter, eram valores compartilhados pelos guerreiros. A única regulação social consistia no desagradável encontro com um adversário mais vigoroso que ele mesmo. Os camponeses eram, na maioria das vezes, vítimas da violência, sua conduta era diferente daquela adotada pelos combatentes, seus valores também não eram os mesmos. Ainda que eles fossem constantemente obrigados a sofrer

as exações de uns e outros, sua agressividade era menos exercida contra seus pares do que contra a nobreza belicosa.

A civilidade tende então a tomar-se o código cultural que rege o contato entre os homens, deixando de ser um mero ideal de conduta. A civilização dos mores implicava um estreito controle social, uma interiorização das **emoções** sob a forma de autocontrole. Uma nova economia das pulsões foi então estabelecida, inicialmente elaborada pela aristocracia da corte e atingindo posterior e gradualmente as outras camadas sociais: a burguesia primeiro, e depois as classes mais populares com o passar dos séculos. Elias considerou a publicação do tratado de Erasmo, *De civitate morum puerilium* (1530), a cristalização de uma nova sensibilidade afetiva, reformadora das relações sociais. O comportamento do homem em sociedade principia uma mudança radical, mas que se prolonga por vários séculos, afetando aos poucos a integralidade das classes sociais. Mesmo que a obra de Erasmo fosse dedicada a um jovem príncipe, as regras de conduta por ele sugeridas não se dirigiam a uma determinada classe social. Ele visou à universalidade, mesmo que às vezes desferisse golpes severos contra as maneiras camponesas da época, que ele parecia considerar como absolutamente criticáveis. Elias analisou o paulatino controle sobre as emoções e sobre os comportamentos exteriores do corpo (cuspir, assoar, urinar, defecar, arrotar, etc.), executados antigamente sem cuidado em relação à presença de outras pessoas. Hoje, estas manifestações corporais se privatizam, submetendo-se à regra de discrição. O sentimento de pudor é estendido. O corpo se torna problemático⁴¹.

A monopolização gradual da violência pelo aparelho estatal por meio do exército e da polícia ensejou a sensível pacificação das relações sociais, o apaziguamento das tensões, que não mais passam necessariamente pelo afrontamento físico entre grupos ou indivíduos. As antigas formas de violência foram mantidas apenas de modo isolado, esporádico. Elas são, em princípio, reprimidas pela lei se o Estado dispõe dos meios necessários para sua aplicação. O indivíduo está mais protegido contra uma agressão proveniente dos demais; mas, em contrapartida, tem seus impulsos reprimidos ao uso moderado da raiva e da violência. A resolução de um conflito não é mais conliada à violência, mas à discussão mediante um procedimento judicial que, na pior das hipóteses compreende injúrias e

ameaças, afastando, sem embargo, a agressão do outro. Os ritualismos sociais que entornam a afetividade transformam, com o passar do tempo, sua intensidade e seu conteúdo. A sensibilidade foi submetida ao comedimento, ao autocontrole do sujeito,

que não mais pode liberar sua agressividade ou raiva. A passagem ao ato tem por consequência a intervenção policial e a submissão do autor criminoso à ira da justiça. A violência foi socialmente desqualificada, contida, e somente poderá ser considerada (relativamente) legítima em circunstâncias excepcionais (guerras, espetáculos, etc.). “Em certo sentido, escreve Elias, o campo de batalha foi transportado para o interior do homem. É o lugar onde se afrontam uma parte das tensões e paixões que eram antigamente exteriorizadas no corpo-acorpo, quando os homens se enfrentavam diretamente”^{39 40}. O contraste das emoções sobre o qual insistia Huizinga dá lugar a uma linha afetiva mais contínua, mais estável, mais previsível aos olhos dos outros. Os trabalhos de Elias mostram a leviandade em que consistiria a negligência da dimensão cultural e social das emoções⁴¹.

Digressão sobre as lágrimas e sobre o riso

O sentimento e a expressão das emoções originam-se, portanto, da estratificação social. Eles se inscrevem num sistema simbólico, desmentindo a hipótese da naturalidade da linguagem, da instintividade corporal, da universalidade semântica dos gestos, mímicas ou posturas. Um mesmo movimento ou expressão pode ter significados opostos de acordo com a cultura do local. O ato, por exemplo, de cuspir, que Darwin considerava a expressão típica da raiva ou do menosprezo, pode integrar protocolos de saudação, de reconhecimento de afeição, de transmissão de força. A projeção de saliva acompanha numerosos rituais terapêuticos, especialmente na etnomedicina ameríndia ou magrebina. Ao invés de opor-se ao fundamento da dignidade do indivíduo, ela restaura o seu gosto pela vida, curando seus males mediante o poder simbólico com o qual ela é socialmente associada. No Japão os religiosos cospem sobre as estátuas ou imagens dos deuses protetores de sua saúde para que seus pedidos sejam realizados.

Reconhece-se às lágrimas diversas utilidades, o que ilustra o caráter convencional das mímicas ou das manifestações corporais. Elas são elementos de uma linguagem. A facilidade em vertê-las compara-se com a de fazê-las cessar ao findar a cerimônia. Klineberg cita os indianos Huicholes do México, que choram à vontade em diferentes momentos do ritual funerário, mas logo em seguida reencontram seu bem-estar habitual⁴². W. La Barre descreve uma indiana Kiowa durante o funeral de um irmão que não via há anos. Ela gritava desesperadamente, puxava os cabelos, arranhava as bochechas, tentando até mesmo saltar sobre a tumba, quando foi oportunamente retida pelos próximos. Ela simplesmente vivia as emoções que convinham à circunstância. Mais tarde, longe do cemitério, ela reencontrou sua vitalidade habitual⁴³. Em alguns contextos sociais, as lágrimas são vertidas à vontade, especialmente em ritos reverenciais. Man descreve uma observação feita nas ilhas Adaman: “Parentes, após ausência de algumas semanas ou meses, demonstram alegria ao se reencontrarem, sentando-se juntos e abraçando-se, chorando e gritando de tal maneira que um estrangeiro poderia acreditar que algo ruim lhes ocorreu. Em verdade, não conseguimos encontrar nenhuma diferença entre suas demonstrações de alegria nessas ocasiões e naquelas em que expressam dor pela morte de um membro da família”⁴⁴. As lágrimas não indicam um sofrimento; elas estão obrigatoriamente associadas a um rito de boa recepção pela chegada de um estrangeiro ou pelo retomo de um membro da comunidade. Clastres descreve, quanto aos indianos Guayaki, as reverências lamuriasas que acompanham o reencontro com um caçador. Duas mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, acolhem o recém-chegado. “Então começa o *chenga ruvara*, enfática recitação de frases pouco articuladas, uma estranha canção chorada cujo refrão era interrompido por lúgubres lamentações... O rito dura dez minutos e é impresso de uma inesquecível dignidade, uma ilhota de graça e de virtude em meio aos índios discretamente desatentos”⁴⁵. Essas manifestações testemunham uma afetividade coletiva, elas marcam a solidariedade do grupo, a emoção em relação a um retomo ou a uma visita que se acrescenta ao vínculo social. Inseridas num processo ritualístico de reverência, as lágrimas nunca são unívocas. Somente as circunstâncias de aparecimento podem revelar seu verdadeiro significado. Radcliffe-Brown, tendo observado por diversas vezes essas reverências, pede aos índios que reproduzam uma situação “a frio” e prontamente. Logo “dois ou três deles sentam-se e choram imediatamente lágrimas verdadeiras”⁴⁶. Klineberg cita

um maori conhecido seu que conseguia chorar conforme sua vontade. O mesmo homem reclamava da educação ocidental doravante recebida pelos jovens maoris na Nova Zelândia, que os faz perder aquela faculdade e penar para reencontrá-la durante as cerimônias tradicionais. As lágrimas dependem do simbolismo de uma sociedade. Mauss, evocando esses ritos de reverência pelas lágrimas, ressalta que “não apenas o choro, mas toda forma de expressão oral dos sentimentos excedem, em sua essência, o caráter de fenômeno exclusivamente psicológico ou fisiológico; são fenômenos sociais, marcados eminentemente pela falta de espontaneidade e pela mais perfeita obrigação”⁴⁷.

No terreno religioso, as lágrimas também acompanham o rigor moral do monge que se encaminha para a *hesychia*⁴⁷ (repouso). Quanto aos Padres do Deserto, a abundância lacrimosa decorre da disciplina. A consternação diante da quantidade de pecados cometidos é um dever. Dizia-se que *Abba* Arsênio “por toda a sua vida vestiu um lençol sobre o peito, pois lágrimas incessantemente escorriam de seus olhos”. Solicitado para guiar uma reza, Macário, o Egípcio, em lágrimas, reúne o povo em volta de si e diz: “Choremos, irmãos, e que nossos olhos vertam lágrimas antes que tenhamos de partir para um lugar onde nossas lágrimas queimarão nossos corpos. Todos se juntaram a ele, chorando, caíram com o rosto contra a terra e disseram: ‘Pai, reze por nós’”. Isaac, o Sírio, elogiou o dom das lágrimas: “Enquanto você tiver dedos, cruze-os durante a reza, antes que venha a morte. Enquanto tiver olhos, encha-os de lágrimas, até que as cinzas os cubram.” A paixão pelas lágrimas levou João, o Solitário, a uma sutil distinção entre diferentes variedades de lágrimas: aquelas do físico, as do psíquico e as do pneuma. Os choros que vêm do corpo têm origem nos pensamentos fixados na pobreza, nos sofrimentos passados, nas preocupações diárias. As lágrimas que vêm do psíquico alimentam o medo do julgamento, a consciência dos pecados, a bondade de Deus, a morte e o que vem depois dela. Quanto às do espírito, elas vêm do sentimento da majestade de Deus, da estupefação diante de sua sabedoria, da admiração diante da glória do mundo futuro, etc. São, no mais das vezes, lágrimas de alegria. Mas há também as que caem diante do pensamento de ingratidão dos homens e de seu esquecimento de Deus⁴⁸. Esse gosto pelas lágrimas é encontrado na Antiguidade cristã e igualmente em formas mais tardias, a partir do século XI até o XIX. A abundância de lágrimas traduz

o arrependimento do homem de fé que procura a redenção, o sentimento agudo da imperfeição de sua condição terrestre, contribuindo para o fervor de suas orações⁴⁹. No século XVIII, de maneira mais profana, as lágrimas participam da tragédia da vida mundana, elas são por vezes voluptuosas e sofisticadas. Em 1728, por exemplo, Prévost escreve: “Se o choro e o suspiro não podem ser chamados de prazeres, é certo, no entanto, que são infinitamente doces a uma pessoa aflita mortalmente. Todos os momentos que eu dedicava à minha dor eram-me tão caros que, para prolongá-los, eu deixava de dormir”⁵⁰. Naquele tempo, gozava-se doce melancolia das lágrimas, não havia qualquer vergonha em vertê-las. Mesmo em situações psicologicamente associadas ao penar, o choro pode traduzir uma infelicidade pessoal ou o simples mal-estar de uma pessoa “chorona”. Ele pode consistir numa forma de suscitar compaixão ou de exercer pressão a fim de desarmar a raiva de um parceiro, de mostrar sinceridade ou de seduzir mostrando fragilidade ou pedindo consolo. Sua natureza é igualmente múltipla, pode-se deixar correr uma única lágrima ou encher um balde, etc. Obviamente, elas não restam dissociadas da atitude corporal, de mímicas específicas, de jogos de olhares, etc.

Assim como as lágrimas não assinalam, universalmente e em todas as circunstâncias, uma mágoa, o sorriso não manifesta necessariamente uma alegria. Ele pode estar presente em qualquer criança desde as primeiras horas de sua existência, como sinal de tranquilidade fisiológica. Após duas semanas, ele começa a se socializar, dando preferência à mãe. A partir do terceiro mês, a comunicação começa a ser tecida: a réplica da criança ao sorriso do outro carrega significado⁵⁶. A criança entra, a partir desse momento, no regime simbólico do seu grupo e o seu rosto será então modelado de acordo com os usos sociais do sorriso. Mesmo que seja um dado da ontogênese, o sorriso não aparece no rosto da criança isolada do meio social desde o nascimento, como lembram as histórias das crianças “selvagens”. Da mesma forma, a criança cega de nascença, cujos sorrisos de reconforto não podem ser reforçados pela percepção dos demais, experimenta dificuldades para modelar seu rosto. O sorriso não é um automatismo definitivamente inscrito na natureza do homem, automaticamente executável independentemente das circunstâncias. Expressando um ritualismo, ele tem origem na simbologia corporal adquirida pela presença dos outros e permanentemente renovada pelos

inúmeros laços que se tecem a cada instante entre os atores. Ele pertence a uma ordem de significado: a educação lhe confere forma e sentido.

Mircea Eliade narra, em suas memórias, como conheceu, na Universidade de Chicago, uma estudante japonesa que o encontrou para uma sessão de trabalho. A moça levava o semblante macambúzio, tímido e um sorriso hesitante. Seu pai acabara de falecer e ela desejava adiar o encontro. “No Japão, escreve Lafcadio Heam, caso a pessoa se encontre na obrigação absoluta de dar uma notícia triste, é habitual que ela o faça sorrindo”. A moça se submetera a uma convenção social que se impunha sem cálculo nem distância, encarnando o costume, e que a compelia a não contagiar os demais com uma dor que lhe era própria. Delicadamente, ela forneceu uma informação essencial a M. Eliade, transferindo a %sse último a iniciativa de prosseguir. Ela respeitou a zona de intimidade pessoal de seu interlocutor. Nessa situação, o sorriso é uma etiqueta social, uma regra de convivência que visa a proteger o outro de uma emoção que não lhe concerne, liberando esse último para, sozinho, escolher sobre a ação a tomar.

A inocência presente nas “chaves de gestos” ou em certas abordagens biológicas reside na associação do sorriso à alegria ou ao prazer. Na verdade, seu significado varia de acordo com as circunstâncias e os lugares. Mesmi em nossas sociedades, o sorriso pode igualmente acompanhar a surpresa, a vergonha, a educação, a submissão, a incredulidade, o menosprezo, o desafio, etc. Ele pode ser um comportamento de fachada para dissimular seja um incômodo seja uma contrariedade, notadamente quando se toma consciência de uma falha pessoal. Na China, o sorriso pode ser associado à raiva⁵¹. Ele é também uma forma ritualística de entrar em contato com o outro. Entre os vendedores, o sorriso torna-se um automatismo do diálogo com o cliente, um indutor sutil de consumo, um sinal elementar de civilidade e de reconhecimento do outro. Em lugares diversos, ele representa uma forma de sedução de afiliação, etc. Aquele que os distribui com avareza é visto como distante pretensioso, ou “amável como uma porta de prisão”, ao passo que “um sorriso não custa nada”. O sorriso revela um mínimo de envolvimento social por meio do qual os atores confortam-se mutuamente no que tange à estimulação dedicada reciprocamente, evidenciando, outrossim, o caráter aprazível de seu meio social. Daí seu emprego astuto, mediante o qual um ator, ao servir-se de tal ritual, tenta mostrar suas boas intenções a um parceiro mais ou menos inocente, que talvez perceba a

hipocrisia ou corrupção desse sorriso. Então ele também pode se verificar um ingrediente necessário dos rituais de entrada e de saída da interação, uma modalidade mínima de consagração do outro de autoconsagração pelo parceiro. Caso um interlocutor não corresponda um sorriso, ele emite um sinal claro de hostilidade ou de desinteresse. Assim uma mesma expressão facial pode carregar diversos significados, amiúde corraditórios, que somente podem ser discernidos pelas circunstâncias e pelas eventuais intenções do indivíduo, o qual pode, por razões próprias, esforçar-se em iludir sua companhia⁵².

A representação das emoções em sociedade

No entanto, a cultura afetiva não oprime o ator com uma carapaça de chumbo: ela é o manual de instruções que lhe sugere a resposta adequada para cada particular circunstância. Ela não se impõe como uma fatalidade mecânica, não apenas porque o ator a “encena” com a expressão dos seus estados afetivos, mas também porque esse último nem sempre está de acordo com as expectativas implícitas do grupo: a festa onde se encontra pode não lhe agradar; o reencontro com um velho amigo pode não lhe aprazer como deveria; ele pode permanecer impassível diante da morte de um próximo, etc. Nessas situações, o indivíduo desfruta de todo o campo de possibilidades compreendido na experiência das emoções. Quando abdica de expectativas às quais conferia importância, ele se esforça em tergiversar a fim de aproximá-las mediante um remendo pessoal e de manter assim sua auto-estima, bem como a imagem pessoal que pretende transmitir a seus *significant others*. Ele procura apresentar os sinais socialmente esperados para não perturbar nem decepcionar seu público.

A emoção não é um reflexo afetivo originado imediatamente das circunstâncias, ela procede de uma implicação pessoal, frequentemente deliberada por um indivíduo privado de referências para reagir à situação perturbadora em que se encontra. Em certo grau, a própria atuação afetiva decorre da precisa percepção da atitude mais conveniente a ser tomada diante do público presente. As emoções ou os sentimentos revelam-se papéis desempenhados socialmente. Toda a arte do ator repousa justamente na facilidade de fingir emoções ou sentimentos que não sente, oferecendo ao público um repertório de sinais facilmente reconhecíveis. Mas essa

competência para fingir astuciosamente transpassa a cena do teatro, invadindo a vida cotidiana e a comédia humana. A emoção expressa pode estar em dissintonia com o sentir já que o indivíduo não deseja expor-se e pretende responder aos seus companheiros por intermédio de uma série de sinais que exprimem outra situação. Pode haver vantagem em representar outro sentimento por razões de conformidade, de preservação da própria imagem, enquanto estratégia pessoal, no objetivo de alcançar favores de alguém, para não se expor, para não machucar o outro, etc. Ao manifestar os sinais aparentes de uma emoção que não sente, o indivíduo se insere em meio às expectativas coletivas ou constrói seu personagem de maneira apropriada a suas intenções. Um estado afetivo experimentado pode ser expresso de maneira adequada, mas também dissimulada, variada, diminuída ou exacerbada, etc. A expressão do sentimento é, portanto, uma encenação que varia consoante o auditório e conforme a situação. A menos que a “hipocrisia” do ator seja conhecida de longa data ou revelada inopinadamente, a interpretação das emoções na sociedade é uma maneira eficaz de influenciar os outros. A dissociação possível entre a emoção e sua expressão pública favoriza a duplicidade, a astúcia e a simulação.

As circunstâncias podem conduzir à necessidade de um trabalho pessoal para que se sinta e expresse o estado afetivo socialmente apropriado. O indivíduo fica por vezes desorientado e dividido entre alternativas que não consegue escolher, hesitante sobre a natureza daquilo que sente. Colocando-se no lugar dos outros ou tomando os olhares alheios como referências suscetíveis de guiá-lo ao caminho certo, ele procura ir em direção à emoção adequada de acordo com sua opinião ou, ao menos, na direção de sua boa expressão social. Ele busca suas balizas e os outros são os espelhos onde busca um manual de instruções, as informações necessárias para ajustar-se às circunstâncias. Nesse caso não se trata de dissimular sua afetividade, mas de agir, com sinceridade, na representação social, nela encontrando uma verdade provisória de conduta e de sentimento. A procura pelo natural não é natural; ela é um esforço de compreensão, um trabalho pessoal para apresentar-se favoravelmente. Assim, tentamos não nos mostrar decepcionados com uma proposta em termos aquém dos esperados, tentamos não ficar aborrecidos apesar da paciência necessária que se deve dispensar a um cliente insatisfeito, tentamos combater uma tristeza invasiva enquanto os amigos festejam um acontecimento feliz ou tentamos racionalizar um sofrimento que

pesa sob as relações tecidas com os outros. Uma vendedora que está preocupada com seu filho doente ainda assim sorri ao cliente, já que esta é a regra definida por seu patrão para causar boa impressão à clientela. Um empregado esforça-se para se mostrar satisfeito numa empresa onde é humilhado. Nos lugares públicos impõe-se um distanciamento das emoções para não chocar os outros ou para preservar a intimidade que o olhar alheio incomodaria: o casal de namorados não permite que as carícias revelem-se da mesma maneira na rua e na alcova etc. A face social sobrepõe-se, de certa forma, à interioridade do sentimento. O narrador de *Em busca do tempo perdido*, desesperado com a ausência de Albertine, escuta Françoise dirigir-lhe a palavra, mas mantém o pensamento

¹⁰ HOCHSCHILD, A.R. "Emotion work, feeling rules and social structures". *American Journal of Sociology*, 1979. • HOCHSCHILD, A.R. *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983,

alheios. "Ela estava conversando comigo, mas eu estava odiando o que ela dizia. Eu estava absorvido na continuidade uniformemente banal com a qual meus sentimentos mudavam de minuto em minuto, passando do medo à ansiedade, da ansiedade à decepção completa. Contrastando com as palavras vagamente agradáveis que eu lhe dizia por obrigação, eu sentia meu rosto tão desgostoso que fingi sofrer de reumatismo para lhe explicar a divergência entre a minha indiferença simulada e aquela expressão dolorosa"⁵³. A expressão impassível dos jogadores de pôquer demonstra perfeitamente o autocontrole que as circunstâncias requerem. Sua peculiar ambivalência sentimental escapa totalmente das abordagens biologizantes da afetividade, carentes de meios intelectuais propícios a apreendê-la.

A procura da adequação do sentimento pode provocar a busca de aconselhamento alheio e o questionamento sobre a experiência dos outros. Ela pode ensejar um trabalho de autoindução, mobilizando as boas lembranças, se é conveniente mostrar a própria alegria, ou as lembranças penosas, se a situação exige que se manifeste sofrimento ou desprezo, etc. Malogrando, caso o indivíduo se sinta emocionalmente violado ou dissociado dos outros, ele pode se redefinir como alguém perturbado psicologicamente e solicitar a ajuda de um terapeuta a fim de obter aquilo

que ele julga uma melhor adequação à realidade⁵⁴. “Podemos projetar, sobre outrem ou sobre a situação, significados que modulam o impacto afetivo das mesmas. Por exemplo, na tentativa de desligar-se de uma pessoa, pode-se tentar vê-la de forma desagradável, fixando o pensamento em seus defeitos; caso o objetivo seja considerá-la mais simpática, é possível concentrar-se sobre suas qualidades; também é possível distrair a atenção de um momento penoso pelo pensamento em acontecimentos agradáveis, etc. A modulação da vontade ou do imaginário mistura-se à situação para modificar sua tonalidade afetiva. Uma outra técnica consiste em agir fisicamente sobre o próprio corpo no objetivo de tomar-se autoridade sobre o próprio ser: controlar a respiração para evitar o estresse, reprimir um sorriso de satisfação pensando em outra coisa, dominar um tremor, tomar um banho quente para acalmar a ansiedade ou a raiva, etc. Outros até mesmo providenciam recursos farmacológicos para não deixar ao acaso, subordinam destarte seu estado afetivo à intenção racional.

Ao contrário do ator, que produz sentimentos que não são experimentados, o médico, a enfermeira, o psicólogo, o assistente social, por exemplo, são diariamente confrontados ao sofrimento alheio e devem reprimir uma forte tendência à empatia com a situação dos doentes ou de seus clientes para não se emocionarem. Um quadro de referências, parte integrante de seu trabalho que entretanto não exclui o sentimento de proximidade ou de compaixão indica aos profissionais a justa medida da distância afetiva. Ele permite o conhecimento do outro ao mesmo tempo em que impede o absorvimento por suas aflições. A prática de alguns ofícios exige um sólido autocontrole para que o profissional não se deixe levar pelo sofrimento do outro e mantenha até o fim, a atitude adequada, tampouco caindo na indiferença ou na rotina. São ocupações que exigem uma aptidão ao trabalho emocional, o controle da afetividade pessoal nos momentos em que o sujeito deve se esforçar para ouvir e manifestamente ouvir a reclamação ou o pedido do outro, enviando-lhe uma imagem positiva⁶².

A inadequação social da emoção

A comunidade social identifica, classifica e julga os estados afetivos de acordo com sua conformidade implícita aos comportamentos esperados e diferentes situações. Em nossas sociedades, os rituais sociais da emoção

ii citam à sobriedade. A disputa entre dois automobilistas não passa, em princípio, de uma troca de palavras venenosas, afastando em princípio a passagem ao ato. A intensidade das emoções é contida no interior de uma atuação por visível, mesmo se os atores presentes pareçam estar no limiar da resolução física do conflito. O sofrimento não afeta as relações sociais por um excesso.¹ de lamentações ou de lágrimas; a alegria não incomoda os outros demasiadamente por sua exuberância. Nossas sociedades caracterizam-se pela inibição de sentimentos. “Liberar as próprias emoções” é nocivo aos atos do indivíduo, seja na dor, na alegria, na tristeza, no ciúme, na raiva, etc. controle das emoções impõe-se àquele que não deseja expor-se a um julgamento

desfavorável. Muito comedimento, no entanto, é desagradável e faz a pessoa correr o risco de ter uma reputação de insensibilidade, de indiferença, de frieza, etc. A discrição, ao revés, é estimada, trata-se de uma emoção que se sintoniza com as emoções do grupo sem criar ondulações.

Uma prescrição de comportamentos sustenta-se sobre valores coletivos mobilizados pelas circunstâncias⁵⁵. É difícil às pessoas envolvidas não mostrar aos outros as emoções que se impõem socialmente. É difícil não ficar nem parecer arrasado diante da morte súbita de um parente próximo, não se mostrar furioso diante de um insulto diversas vezes pronunciado, ou não ficar feliz após o anúncio de um sucesso inesperado. Uma margem de tolerância permite certas variações na regra, porém a recalcitrância para com essa espécie de conformismo afetivo que o grupo exige expõe o transgressor a apreciações negativas, a respostas mais ou menos enérgicas, que podem mesmo chegar ao ostracismo. Os rituais sociais definem implicitamente o campo turbulento dos limites simbólicos da emoção e de suas manifestações. Para além deles, as emoções contrapõem-se à civilidade, gerando reprovação ou repressão. Um homem enraivecido que fracassa na moderação de sua agressividade e chega a machucar outra pessoa expõe-se às leis da cidade. O vínculo social, visando a sua perenidade e à proteção dos seus membros, incita à regulação de sentimentos, define a margem do tolerável e baliza a originalidade permitida. Ele sugere a cada ator que necessariamente façam uma deliberação interior quando forem tomados pela emoção, a fim de que esse último tenha consciência de até onde pode ir na manifestação do seu ímpeto,

de sua raiva, de seu amor. Ele deve conjecturar se convém ou não sofrer a reprovação social.

Inversamente, condições peíais à margem do ordinário e mal reguladas possibilitam o excesso das paixões. Isso ocorre nas campanhas militares, por exemplo, caso nenhuma dignidade ou respeito seja reconhecido ao inimigo ou caso se trate de uma expedição racista, em que a morte e o estupro são vividos por seus autores como uma vingança legítima ou como a manifestação do “direito do vencedor”. A sociedade é igualmente dividida em grupos ou em classes que sustentam diferentes *etos*. Ainda que a violência seja proscrita a uma larga parcela da população, ela pode ser legitimamente vivida por um grupo que considera a agressão ou o roubo como maneiras apropriadas de conseguir dinheiro, prestígio, ou de combater a desigualdade social. Ainda que, nos tribunais, uma parte da sociedade reprove e condene, o grupo que a pratica pode considerar que o seu comportamento faz parte de seus valores essenciais. As emoções e os sentimentos nascem fora do alcance do conhecimento dos atores, na maior parte do tempo, desenvolvendo-se sob a pressão difusa do grupo como uma reação a convenções sociais das quais é difícil desligar-se. A incitação social à conformidade com as expectativas verificase de forma manifesta nas circunstancias em que sentimentos normalmente repreensíveis se impõem ao indivíduo lutando pela própria vida: o medo pode assaltá-lo inopinadamente, ameaçando-lhe de uma reputação de covarde; um ciúme avassalador pode tornar sua vida impossível; um temperamento irritável pode levá-lo à agressividade e às vias de fato, etc. A derrapagem comportamental constrange o responsável à busca de caução moral, o que o arrasta, apesar de tudo, de volta ao senso comum: “Eu bem sei, mas nesse caso...”, “Qualquer pessoa teria agido como eu...”, “Não sei o que deu em mim...”, etc. O grupo reconhece, por vezes, “circunstâncias atenuantes”, desculpando ou justificando seu comportamento. Outro recurso consiste em desresponsabilizar a pessoa por seus atos em razão de uma doença mental, de uma depressão ou de um momento de “ausência”, de um “acesso de loucura”, de “ódio” ou de “raiva”. A ação sob influência do álcool ou de uma droga é um outro sistema de justificação de condutas afetivas inadequadas. Considera-se, nessas condições, que o indivíduo, sob o império da loucura ou da droga ou cego de paixão, não pôde controlar-se. Possuído, de alguma forma, por um espírito, uma entidade estrangeira a sua

personalidade, ele pode transgredir a lei ou cometer uma ação irreparável sem desejá-lo, ou mesmo sem sabê-lo, pois seu I úu estava desagregado em consequência de uma hemorragia afetiva. O argumento é ouvido nos tribunais, mas também sói aparecer nas noções profanas, segundo as quais o indivíduo é o “brinquedo” de suas emoções quando essas se abramam.

A sociedade dispõe também de inúmeros delegados mantenedores da alctividade dos atores dentro de limites toleráveis: a polícia, os tribunais, os assistentes sociais, os psicólogos ou os psiquiatras, ou até mesmo os transeuntes ou vizinhos que presenciam uma cena perturbadora. Barreiras de resguardo advertem a todo instante dos riscos a que se submete o indivíduo que transgride as regras afetivas comuns, segundo os graus de reação coletiva: perda de reputação, negação da autoestima, reprimendas, isolamento, morte, etc. O mesmo ato pode receber significados bem diferentes de acordo com as circunstâncias sociais e culturais. O marido traído que matou sua esposa sob um acesso de ciúmes pode encontrar, de acordo com o meio onde se encontra, uma indulgencia fundada em regras de honra, ou a condenação a uma severa pena de acordo com as jurisdições locais ou o direito costumeiro. Em outros lugares, ele pode ser banido de sua comunidade ou constrangido a restituir o dote oferecido pela família de sua esposa. Tal ato parecido seria impensável em diversas sociedades que associam o sentimento amoroso a outras regras e não vêem o ciúme sob este manto, tampouco a noção de adultério. A melhor forma de incitar à conformidade com os rituais afetivos depende do questionamento da autoestima, que é propiciada por esses rituais e interiorizada, em princípio, por todo indivíduo como se fosse uma natureza acessória. O julgamento dos outros é uma prevenção eficaz à tentação de derrogar as expectativas comuns.

Os lugares apropriados da emoção

Embora seja socialmente impensável dar livre curso a certas emoções, há lugares apropriados onde sua vivência é tolerada sem interferências, independentemente do julgamento alheio e onde a repressão da sensibilidade é desnecessária. O consultório do psicoterapeuta é um exemplo. Na intimidade do tratamento ou da entrevista, o indivíduo libera, ao menos pela palavra, mas também por uma articulação corporal, um conjunto de

sentimentos retidos, cuja ab-reação seria dificilmente concebível nas condições ordinárias da existência. Outros dispositivos encorajam igualmente uma livre expressão da emoção: o psicodrama, as terapias corporais, o *happening*, as representações teatrais, as manifestações políticas, os estádios esportivos, etc.

Alguns espaços sociais acolhem a expressão de sentimentos que não poderiam ser abertamente vividos em outros lugares. Um exemplo trazido da Grécia: E. Papataxiarchis desenha a ambientação da cultura afetiva da Grécia egeia. Emotividade, intensidade do afeto: “a cultura grega é barulhenta, escreve ele, e o alarido emotivo não poderia escapar à etnologia”⁵⁶. Homens e mulheres vivem no profundo sentimento de “conquistar seu espaço”, mas de acordo com representações e destinações bem diferentes. “Os homens, diz-se, são ‘naturalmente’ dotados de *andrismos* (virilidade): um caráter forte, corajoso, nobre, que os autoriza a possuir bens, a desempenhar papéis (representar), a cumprir deveres de fidelidade, a governar um ser territorializado. As mulheres, sendo ‘naturalmente’ a parte frágil da humanidade, detêm, na trama de sua identidade social, algo como uma vulnerabilidade nativa. Para se autoprotegerem e amparar aqueles que delas dependem, elas devem se mostrar comedidas e concentradas em seu próprio interior, expressando e manifestando ‘vergonha’”⁵⁷. Quando os homens não estão nos campos ou no mar, eles passam o tempo nos bares bebendo e conversando numa calorosa sociabilidade. O *kefi* é a emoção essencial que rege a relação com os outros nessas circunstâncias, ela traduz o “bom humor”, o deleite do momento e a libertação das preocupações cotidianas. Instante de comunhão marcado pela leveza. O *kefi* é um fato masculino e as mulheres dele não participam. Todo homem possui um potencial de *kefi*, mas cada um difere quanto àquilo que pode suportar ou propagar dele. Quanto mais prazer um indivíduo adquire nessas situações, maior sua reputação. Nas sociedades mediterrâneas e latinas como a da Grécia, os homens e as mulheres devem se manter num registro específico da emoção. Em Portugal, da mesma forma que todo o perímetro mediterrâneo, os homens relegam às mulheres a emotividade, a tristeza, o amor romântico, etc. Eles se enquadram na categoria da personalidade forte, da razão. No norte daquele país, porém, no contexto da sociabilidade masculina de bar, os homens deixam extravasar suas emoções ao escutar o *dezedor* declamar poemas sobre a dor de viver, ã

injustiça, o amor, etc. A poesia autoriza então a expressão de uma afetividade que seria malvista num contexto diverso. “A maneira como os sentimentos deste grupo de espectadores eram exteriorizados, aceitos, expressos pelo intermédio da poesia, claramente contrapunha esse campo de verbalização com o *etos* da expressão das emoções pelos homens: eles não são jamais levados a exprimir livremente sentimentos e emoções que possam abalar a imagem de força e de autossuficiência masculina”⁵⁸. No dia-a-dia, os homens controlam uma emoção que não seria conveniente exprimir, mas no ambiente do bar, ao ouvir o *dezedor*, tudo se torna possível por estarem longe da presença das mulheres.

Dizer a emoção

Os sentimentos e as emoções correspondem a explicações sociais e culturais bem diferentes de acordo com os lugares. Nossas sociedades acolhem amigavelmente teorias hormonais, neuronais, átomo-fisiológicas, evolucionistas, psicológicas, sociológicas, etc. Outras sociedades propõem a existência de órgãos precipuos, uma fisiologia simbólica onde se estabelecem movimentos afetivos. Os Chewong da Malásia, por exemplo, traduzem seus sentimentos por intermédio do fígado: “Assim, eles podem dizer ‘meu fígado está bem’ (estou me sentindo bem) ou ‘meu fígado está contraído’ (estou com vergonha)”⁵⁹. Williams descobre a mesma origem da emoção nos Elema. No Equador a tristeza habita a região torácica, ela enraíza-se nos pulmões e no coração. Palpitação cardíaca e dor de cabeça traduzem fisicamente aquele sentimento. Uma forma de tratá-la consiste em reequilibrar o coração dando ao paciente poeira de pedra; outra consiste em esfregar diferentes substâncias vegetais ou animais contra seu corpo. A extração de animais impuros presentes na pele do paciente também pode ser praticada. Os elementos que colheram uma parte da substância da emoção são em seguida deitados fora num buraco. Ninguém jamais poderá tocá-los sob pena de ser contaminado pela tristeza. Uma mulher que duvida da afeição de seu marido pode lhe transmitir essa tristeza, misturando fragmentos de sangue seco a seus alimentos⁶⁰. Quanto aos Ilong, o coração se localiza no centro da vida emocional. Ele é, ao mesmo tempo, órgão e alma, e quando a cólera é expressa como centelhas que dele jorram fora, não se trata de uma metáfora. Já para os Pintupi, população aborígine australiana, o estômago é o lugar onde reside o espírito e fonte de uma série de emoções⁶¹.

Para os taitianos encontrados por Levy, as emoções também estão sediadas em diversos órgãos. Fala-se na terceira pessoa, como se as emoções não proviessem do próprio ser. Um homem furioso dirá, por exemplo: “Meu intestino está com raiva”⁶².

Entre os Dogon, a fonte das emoções está numa corporeidade simbólica. A alegria, por exemplo, é um sentimento benéfico que excita o fígado, que faz bater suavemente o coração tal como um fogo que queima com regularidade. O “óleo” do fígado derrete e vai até as articulações, reforçando-as. Na raiva, o coração queima, bate forte, e “desfere murros” que atingem os pulmões. “‘Tudo se agita’ e a água do fígado ferve, enquanto seu óleo salta e frita como manteiga repentinamente levada ao fogo... A vesícula biliar incha e derrama bile no fígado, o que amarga as palavras”⁶³. A dor física e moral “carboniza” o fígado. As lágrimas são consideradas como uma perda de “água do sangue” (a linfa); o coração esquenta e a linfa escapa pelos olhos como água fervente.

As representações populares de nossas sociedades conferem ao coração uma imagem simbólica que o associa ao amor, à generosidade, ao carinho, etc. Cada órgão mobiliza sentimentos particulares. Um estudo de vocabulário da língua inglesa (metáforas ou expressões idiomáticas) mostra a associação frequente da cólera a um fluido quente em um container⁶⁴. Encontramos as mesmas “metáforas hidráulicas” na linguagem popular: “isso vai ferver”, “vou explodir”, “está me enchendo”, “ele está muito teso, vai rebentar” -imagem de “superaquecimento” que compara uma explosão colérica com o estouro de uma caldeira -, etc.

Sistemas de conhecimento encarregam-se de distinguir os múltiplos estados da afetividade, contribuindo para sua classificação, comunicação e para a discussão a seu respeito. O léxico organiza a experiência do grupo, alimenta o discurso, sugere metáforas apropriadas e permite a autoanálise. Ele confere uma ordem aos movimentos ambíguos e fugazes da afetividade: trata-se da

tradução oral da experiência emocional do grupo. Entretanto, assim como os estados afetivos e suas manifestações variam de um grupo social e cultural a outro, o vocabulário a eles associado não é facilmente traduzível termo

por termo em outra língua. As emoções não são substâncias, objetos descritíveis cujos equivalentes seriam facilmente identificáveis em duas culturas diferentes por meio do simples exame léxico. Elas são atitudes provisórias que manifestam a tonalidade afetiva do indivíduo na sua relação com o mundo. A causa das emoções, seus efeitos sobre o indivíduo ou sua modalidade de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações no grupo. Cada cultura afetiva dispõe particularmente de seu vocabulário, de sua sintaxe, de suas expressões mímicas e gestuais, assim como de suas posturas e modalidades de deslocamento. Os léxicos e as experiências que os mesmos revestem são dificilmente superponíveis, assim como duas línguas não são simples ecos umas das outras. A tradução de um termo do vocabulário afetivo não garante que se trate da mesma experiência nas duas línguas.

As particularidades e as nuances do vocabulário emotivo e sentimental podem ser mal-interpretadas por pessoas estranhas ao grupo que as construiu e dentro do qual elas restam plenamente compreensíveis. Comunicá-las sem perder o sentido requer longas perífrases e a habilidade linguística de **operar** boas aproximações; no entanto, as diferenças devem ser restituídas, a não ser que se adote a solução aparentemente negligente, porém justa, da retomada do termo na língua original para ressaltar as dificuldades da tradução. **Leff** nota, por exemplo, que “em diversas línguas africanas um único termo significa o fato de estar triste ou de estar com raiva”⁷³. As conotações práticas dos termos percebidos como equivalentes frequentemente causam surpresas. J. Henry observa nos Cainganges, uma sociedade indígena brasileira, as consequências da expressão *to nu*, que em um primeiro momento um **observador** distante ou indiferente ao contexto social associaria à “cólera”. “*To* indica uma direção e *nu* significa cólera. Neste caso, *nu* é tratado como **um** verbo. O elemento *nu* funciona também de maneira isolada e significa, **então**, ‘perigoso’. Uma frase com a expressão *to nu* significa (é) perigoso. Assim,

to nu explica uma dimensão de perigo imediato, e *nu* algo relacionado a uma cólera indireta. Deste modo, a frase ‘eu estou com raiva de você’ significa na verdade ‘eu sou perigoso pra você’. Com tal uso da palavra em situações difíceis, conspiradores não diriam ‘vamos matá-los’, mas ‘fiquemos com raiva deles’. Quando Thuli pede a seu sogro que fique com

raiva, ele quer que cometa um assassinato”⁷⁴. Não sem humor, J. Henry observa que não se deve de forma alguma dizer a um Caingangue que se está com raiva dele, pois sua reação seria uma manifestação de ódio. Mesmo que ele saiba que seu interlocutor não tem a menor intenção de fazer-lhe mal, uma aura de perigo gravita na pronúncia da palavra cólera, favorecendo o medo, que, por seu turno, leva ao ódio⁷⁵.

Algumas sociedades referem-se a um vocabulário limitado para denominar sua afetividade enquanto que outras se servem de centenas de palavras para fazê-lo⁷⁶. É de onde vem o paradoxo, segundo os pesquisadores naturalistas ou inspirados na biologia, de recorrer a um vocabulário de senso comum para nomear as emoções, que poderiam ser de outra ordem numa língua diferente. A emoção é então transformada em essência, a qual exige apenas que se encontrem os equivalentes léxicos em outras línguas. Ocorre que não é possível compreender o movimento complexo da emoção sem colocá-la em estreita relação, numa situação precisa, com a forma segundo a qual ela se mistura à trama social e à cultura afetiva própria de um grupo. Tampouco seria concebível separar um dos aspectos da vida desse grupo dos demais sem perder de vista a estrutura de conjunto que lhe dá sentido⁷⁷. Como Blondel precisamente observa num texto antigo, “língua, nesse caso, evidentemente não exprime uma estrita intimidade entre as consciências individuais. A língua revela exclusivamente aquilo que elas têm de comunicável entre si e, conseqüentemente, aquilo que têm de comum; mas ela não ressalta traços imutáveis da espécie, pois as imagens oferecidas pela língua não são sempre e em qualquer lugar assemelhadas”⁷⁸.

1

Tomando conhecimento dessas ambivalências, Daniel Goleman sugeriu a existência de uma inteligência emocional que consiste no conhecimento individual das suas emoções e em sua apropriada aplicação social. Carecem dessa capacidade aqueles que, apesar de demonstrarem eventualmente uma inegável qualidade emocional, fracassam em controlar sua afetividade, em fazê-la servir ao seu objetivo, ou a levar em conta a humanidade dos outros.

2

GORDON, S.I.. The sociology of sentiments mid emotion. In: ROSENBERG, M. & TURNER, R.II. (orgs.).

[3](#)

Social Pityetlony Sociiilogicnl Perspectives Novu loiqne: Basic Books, 1981, p, 56.1

[4](#)

SCHELER, M. *L'Homme du ressentiment*. Paris: Gallimard, 1970.

[5](#)

SCHELER, M. *Le sens de la souffrance*. Paris: Aubier, 1936.

[6](#)

SCHELER, M. *Nature et forme de la Sympathie*. Paris: Payot, 1971.

[7](#)

SIMMEL, G. *Philosophie de l'amour*. Paris: Rivages, 1995 [Coll. "Petite Bibliothefeqne"].

[8](#)

LUI IMAN, N. *Amour comme passion - De la codification de l'inlimili*. Paris: Aubier. 1990,

[9](#)

" IRAISSE, P. Les émotions. In: FRAISSE, P. & PIAGET, J. (orgs.). *Traité de psychologie expérimentale*. Vol. 5. Paris: PUF, 1968, p. 143.

[10](#)

" JbicJ., p. 144.

[11](#)

A cultura letrada medieval distingue o *gexius*, que designa ao mesmo tempo um gesto particular e o conjunto dos movimentos do corpo, da *gesticulado*, "derivada enfática e pejorativamente de *gestus*", a qual traduz a ideia de um gesto excessivo, imoral, associado às categorias sociais depreciadas: atores e prostitutas. A "razão" de um deveria ser contraposta à "falta de razão" do outro (ver SCIIIMITT, J.-C. *Ixi ruison de gestes dans l'Occident Medieval*. Paris: Gullimard, 1990, p. 30 e 140).

[12](#)

" Nn fiulín ou nu Microncsia, por exemplo.

[13](#)

Apud STAROBINSKI, J. "Le passé de l'émotion". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980, p. 53, - Original em francês médio, variante histórica da língua francesa empregada nos séculos XIV a XVII.

[14](#)

" I.A ROCHEFOIJCAUI.D. *Mti.Kífine,i*. Paris: Gnnier-Elammarion, p. 206-207.

[15](#)

^{1,1} PIAGET, J. Les relations entre l'intelligence et l'alTeeliviuS dans le ddveloppement de l'enlanl. In: RIMfi, H. & SCHERER, K. (org.). /e.v *¿motions*. Neuchftlcl: Delaeliuiix Niestld, 1988, p. 75s.

[16](#)

MERIEAll-PONTY. M. *PltSnomSnoloxit'<lr I'rsintisslon*. Palis: Gnllimard, 1945, p. 215.

[17](#)

• I'KOIJST, M. *Sudóme et (lomorrhe*. I'iirix: Oiillimiird, p. 179-180 IColl. "Folio").

[18](#)

Ibid., |>. 180,

[19](#)

ARISTÓTELES. *HMoríi/ue*. PIIIÍN: LIVRE DE 1'ORLIC. 1991, p. 183.

[20](#)

• JAMES, W. Ñi LANGE, C.G. *The i'moHtins*, Novn hx«|<iiv llnltrw Piiblishing Coinpiiny. 1967, p. 13.

[21](#)

Ibid., p. 29-30. - Na verdade, a experiência clínica mostra abundantemente que a percepção fisiológica não é a “causa” da emoção; o sujeito, mesmo vítima de graves lesões medulares, não está imune ao sofrimento, à esperança, etc. Sua capacidade de sentir emoções de toda ordem permanece intacta.

[22](#)

ZAJONC, R.B. *Emotions, counitioti, nndhehavior*. Cambridge: Cambridge Univcrsity Press. 1090

[23](#)

“ SCHACHTER. I¹. SINGER, J.S. "Cognitive, social and physiological determinants of emotional state". *I'xyvho lugictil Review*, Vol, 69, n. J, 1962.

[24](#)

Ibid., p. 381.

[25](#)

BECKER, H. *Outsiders* - Études de sociologie de la déviance. Paris: Métailié, 1985.

[26](#)

BECKER, H. "History, culture and subjective experience - An exploration of the social bases of drug-induced experiences". *Journal of Health and Social Behavior*, n. 8, 1967.

[27](#)

"AVHRII.L. J.R. "Hmilion jmil Anxiety Soclociilliiinl, blologkiil mui psychologienl ilclermlniintH". In: ROR'TY, A O. (nrg.), *Exi'ltiinlnn einollonx*. Berkeley: Unlvemlly i>l Ciilltninlii PrcsN, 19K0. p. 67.

[28](#)

•' (IORLX)N. S.L. Instilulioniil imd impulsive oricnlnlioniiN. In: 1'RANKS, D.D. & MCCARTHY, E.D. (orgs.). *The soelology oj emotions* - Oiigiiniil csHnys iiiiKl ichcmivli pnpai». (iiwnwicli: JAI. 19K9, p. 115s.

[29](#)

MAUSS, M. "Uexpression obligatoire des sentiments". *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1968-1969, p. 8H. "A dor pela morte de alguém não é um movimento da sensibilidade privada, oprimida por uma perda cruel, lira mil dever imposto pelo grupo. Nós nos lamentamos não somente porque estamos tristes, mas também porque dcveffLOB nos lamentar. Trata-se de uma atitude ritualística que somos obrigados a adotar por respeito aos usos, intifi qut ♦ largamente independente do estado afetivo dos indivíduos" (DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de Itt víf religieuse*. Paris: PUF, 1968, p. 568).

[30](#)

²⁵ GRANET, M. "Le langage de la douleur d'après le rituel judiciaire de la Chine Classique". *Étude sur la Chine*. Paris: PUF. 1953. Em outra obra, Granet demonstra o ritualismo das formas de expressão do luto na tradição chinesa ancestral que se exprimiu mediante fórmulas estereotipadas e gestos convencionais, cf. (IR ANF T < M. *Les rites et les coutumes de la Chine*. Paris: Albin Michel, 1982, p. 89-94.

[31](#)

Ibid., p. 236.

[32](#)

Cerimônia mortuária em que se enuncia dizendo os méritos do defunto.

[33](#)

³¹ VIROUX-SOULHÉ, M. "Les gestes du deuil exemplaires anciens". *Géographie de l'Inuit*. n. 9, II, p. 11H.

[34](#)

MITTERAUER, M. & REINHARD, S. *The European Family - Patriarchy and Partnership from the Middle Ages to the Present*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, p. 61.

[35](#)

Ocorre que, desde então, nossas sociedades têm precisado compor cada vez mais com as patologias do luto, na "mumificação" crescente do mesmo, a ausência de dores pessoais desprovidas de qualquer rito dissipador, ver, [Exemplo, G. Gorce. O sofrimento se interioriza e pode durar anos, invade o horizonte do cotidiano, que não dispõe socialmente de qualquer mecanismo para superar seu calvário, ver por exemplo Ilieque.

[36](#)

” Sobriedade recente, pois há alguns decênios a cerimônia funerária implicava uma alelviatude mais expressiva,

[37](#)

** ELIAUONLISA STAFHH. *l/sa^es ilu monde* - HÈgles du savoir-vivre dans ki sociélé moderne. Paris: l'lummmrion, 1927. i». 110,

[38](#)

TIK)MAS, L. V. *Anlliroiolo/fie <le la morí*. l'uris: l'iyyot. 19KK. • HAUDRY, P. I.e seos de l« virtuuliié l'unériiht*. Iti: HAÍ 'QllP., M.-F. *Mouriranlonnl'hiti*. Paris: Odile Jturnh, IW7.

[39](#)

⁴⁴ ELIAS. N. *IM DYNAMIQUE DE l'OCCIDENT*. Paris: Culmann-L6vy. 1975, p. 203.

[40](#)

Muitas outras pcsqnisas procurarain icgrcdir nu histdria cm l'nsca das antigas tmodnlidades da cultuni tilclivu, pur

[41](#)

cxcmpl'o: *Stennis c Stearns*, Dclumcim. Vincent Hitll'anll.

[42](#)

“ KLINEBERG, O. *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1967. p. 209.

[43](#)

*'1 .A BAKKE, W. The cultural basis of emotion and gesture. In: POLLENUS.T. (org.). *Social aspects of the human body*. Nova York: Pantheon. 1978. p. 55-56.

[44](#)

" KLINEBERG, O, *Psychologic sociale*. Op. cil., p. 209.

[45](#)

^w (LASTRES. P. *Chrothiuius des Indiens (luayaki*, Put In: Pion. 1972, p. 69-70.

[46](#)

KLINEBERG, O. *Psychologie sociale*. Op. cit., p. 210.

[47](#)

MAUSS, M. "L'expression obligatoire des sentiments". Art. eil., p. 81.

¹² O termo grego, significando "paz" ou "silêncio", rctlccte a prática de retiro e InlHMpecçllo dos monges crisláoj orientais. Em português, a prática recebeu o nome "hcsicasmO" (N.T.).

[48](#)

" Cf. por exemplo MIQUEL, P. *Le lexique du desert* - Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 226. As outras citações provêm de GUY, J.-C. (org.). *Paroles des anciens* - Apophtegmes des pères du desert. Paris: Seuil, 1976.

[49](#)

^M (T. PATLAGEAN, E. "Pleurer à Byzance - La souffrance au Moyen Age (France XIF-XV siècles)". *Les Cahiers ile Varsovie*, 1988. Université de Varsovie. • THUILLIER, G. *L'Imaginaire quotidien au XIX^e siècle*. Paris: Economica, 1985. • VINCENT-BUFFAULT, A. *Histoire des larmes*. Paris: Rivages, 1986 [Reeditado por Payot na Col. "Pelite Bibliothèque Payot" cm 2OD2J. • THUILLIER, G. (*L'Imaginaire au quotidien*. Op. cit., p. 13s) mostra a retórica das lágrimas em construção sob o Antigo Regime. Os choros são frequentes na nobreza e na burguesia, com tuna predileção pelas

mulheres e crianças. O autor observa o declínio e a apreciação pejorativa das lágrimas vertidas em público no mundo contemporâneo.

[50](#)

•• Apttd VINCIÍNT-BUFIAULT. A. *Histohv des larmrs*. Op. dl., p. 47.

[51](#)

•' KIJNHBlRG, O. l',\yeh<il<wle .wcMe. Op. cll.

[52](#)

*“ 1.1! HRHTON, D, /)r.v - Íhniiíh (l'anthi'opologie 1'nrlii: Míliiilié, 1992.

[53](#)

PROUST, M. *Sodome et Gomorrhe*. Op. cit., p. 151.

[54](#)

THOITS, P.A. “Self-labeling processes in mental hillncss - The role of emotional deviance”. *American Journal of Sociology*, n. 92, I9K5.

[55](#)

^H ARMON-JONES, C. The social functions of emotion. In: MARRÉ, R. *The social construction of emotions* Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 33.

[56](#)

" PAPATAXIAWIHS, H. "íiinotions et slrutégies d'íiilonoinie en Grèce àgéenne". *Termht*. n, 22. 1994. p. 7.

[57](#)

" llihl., p. 9.

[58](#)

VALE DE ALMEIDA, M. "Emotions rimees - Poetique et politique des emotions dans un village du sud du Portugal". *Terrain*, n. 22, 1994, p. 22-23.

[59](#)

HEELAS. Emotion talk across culture. In: HARRE, R. *The social construction of emotions*. Op. cit., p. 244.

[60](#)

TOUSSIGNANT, M.; MALDONADO, M.; SADNESS, M. "Depression and social reciprocity in Highland He'll-ador". *Social Science and Medecine*, n. 29, 1989. • TOUSSIGNANT. M. & HABIMANA. E. "liinotion et culture". *Encyclopedie Medico-chirurgicale - Psychiatric*. Paris: Techniques. 1993.

[61](#)

"" MYERS, F.R. "Emotions and the self- A theory of personhood and political order among Pintupi Arborigenes". *Journal of Anthropology*, n. 7, 1979. p. 107.

[62](#)

LEVY, R.I. Emotion, knowing and culture. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R.A. (org.). *Culture theory - Essay on mind, self and emotion*. Op. cit., p. 213.

[63](#)

" ('ALAME-CIRIAIJE, (1. *Ethnologie et l'usage de la parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965, p. 369.

[64](#)

'• LIL'I'Z, C. & WHITE, G.M. "The anthropology of emotion". *Annual Review of Anthropology*, n. 15, 1986, p. 419,

Culturas afetivas

As particularidades sociais e culturais da afetividade ãas sociedades, as sensíveis divergências dos *etos* de urna época e de um lugar a outro, consoante as orientações coletivas, são marcados pela existência de emoções ou de sentimentos que não são traduzíveis sem erros grosseiros de interpretação para o vocabulário de outro grupo. A fidelidade aos significados visados implica a conservação do termo local para designar a singularidade do estado afetivo ou o recurso a explicações, a longas perífrases a fim de discernir com sutileza e precisão. Diversos etnólogos admitiram sua incapacidade de descrever a cultura afetiva da sociedade que estudam por causa da singularidade da mesma. Tal viés antropológico mostra a relatividade cultural dos *etos* e o aplainamento das diferenças operado pela afirmação peremptória da universalidade emotiva e de sua expressão. O obstáculo de tradução remete a muitas diferenças de sentimento entre uma sociedade ou época e outra. Além disso, cada estado afetivo se insere num conjunto de significados e de valores do qual depende e do qual não pode ser desagregado sem romper seu enredo. Uma cultura afetiva forma um tecido estreito onde cada emoção é colocada em perspectiva no interior de um conjunto indissociável. Falar de emoções em absoluto, como, por exemplo, da raiva, do amor, da vergonha, etc. implica incorrer em etnocentrismo de forma mais ou menos clara, pois que propõe implicitamente um significado comum a diferentes culturas. Os motivos da vergonha, por exemplo, podem ser estranhos ou desconhecidos para outras sociedades e suas consequências podem ser muito diferentes; assim, o sentimento afetivo assim denominado pode não ter nada em comum com o estado afetivo do indivíduo “envergonhado” em nossas próprias sociedades¹. Deveríamos, *no limite, colocar entre aspas o termo emocional para traduzir o fato de que ele somente pode ser realmente entendido no interior de um *etos* próprio.

J. Leff² relata diversas pesquisas sobre a depressão que facilmente detectaram equivalentes semânticos na família indo-europeia, mas que fracassaram quanto ao chinês, ao iorubá e no que tange a outras línguas não-ocidentais. Foi necessário empregar perífrases para fabricar categorias mais ou menos aprox mativas, mas que não traduziam a extensão de tal afeição

para nossas sociedades. Marsella concluiu um estudo transcultural da depressão explicando que a “não é representada no léxico dos povos não-ocidentais”⁸¹. As etnopsicologias revelam muitas particularidades sociais e culturais que relativizam o repertório afetivo de nossas sociedades. Os naturalistas fundam-se nesse repertório para afirmar sua convicção sobre a universalidade da emoção.

O conceito de *amae*, considerado pelo psiquiatra Doi como uma *cha'* para compreender a mentalidade japonesa, não tem equivalente em outras línguas, pois remete a uma cultura afetiva própria, mesmo que possa ser experimentado em outros lugares além do Japão⁸². Os próprios japoneses espantam-se com a ausência de termo equivalente no léxico das línguas ocidentais, onde o mesmo sentimento pode ser restituído apenas pelo recurso a perífrases ou explicações. Doi esforçou-se para definir essa emoção singul sugere as seguintes perífrases: “depende do amor de outro”, “aquece-se” ou “entregar-se à ternura de outra pessoa”. A emoção refere-se à entrega; passiva à afeição alheia ou a uma agradável dependência que busca gratificação. Ela não é facilmente verbalizada no Japão. A conduta da criança em relação a sua mãe é arquétipo desse sentimento, que pode sem embargo avançar sobre novos registros. *Amae* deriva do verbo *amaeru*, que significa dependência, a espera de um tratamento favorável, mas cuja raiz é a mesma de *amai*, que significa “doce”. Para além do modelo de origem, o sentimento *amae* é encontrado nas relações entre marido e mulher, mestre e discípulo etc. Sob o fundo de uma relação dissimétrica, *amae* introduz um calor reconfortante, uma doce intimidade. A verticalidade das relações sociais no Japão é um princípio de explicação da eminência desse sentimento que valoriza torna menos dolorosa uma dependência pessoal. A palavra *amanzuru* designa o fato de contentar-se, de se submeter a uma situação, de justificá-la, etc. Assim, de acordo com Doi, as relações diferentes residem preferencialmente no *amae*, mas, caso as circunstâncias não possibilitem esse sentimento, e então se deve contentar com *amanzuru*. Doi analisou a mistura de sentimento

* MARSELLA, J.A. “Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder - Issues, research, and clinical applications”. *American Psychological Association*, 1977.

DOI, T. Lr *Jeu de l'indulgence*. I'tiris: L'Aslalhique, IMHH. relacionados ao *amae* que compõe a vida afetiva dos japoneses. Deste modo, *giri* é testemunho da obrigação, do dever, e *ninjô* traduz compaixão. O último termo marca um suplemento de favor direcionado ao outro no contexto moral do *giri*. “Os japoneses, afirma Doi, pensam que o uso das palavras » pode esfriar a atmosfera; os americanos, ao contrário, sentem-se encorajados e seguros pela comunicação. Isto está ligado à psicologia do *amae*, pois no Japão aqueles que são próximos - ou aqueles que têm o privilégio de se unirem - não têm necessidade de palavras para expressar seus sentimentos. A necessidade de verbalizar decorre apenas da desconexão com o outro - da falta de *amae*”⁵³.

Margaret Mead apontou um comportamento de nome *musu* em Samoa. Essa manifestação afetiva traduz a recusa desarrazoada de fazer algo, como, por exemplo: uma mulher que rejeita seu amante, um bebê insonioso, um chefe que, na cerimônia de consumo do *kava*, não consente em passar adiante sua taça após haver-se saciado, etc. Perguntado sobre sua oposição, o indivíduo declara simplesmente que não sabe: “Estou me perguntando”, “Eu não sei, e ponto-final”. Tal atitude é admitida, ela justifica-se e provoca “uma espécie de respeito supersticioso”⁸⁴. Em Bali, M. Mead observa uma associação entre o medo, p o sono, que claramente ilustra o arraigamento da emoção no âmago da cultura. Quando os balineses estão com medo, vão dormir. O nome desta conduta é *takoetpoeles* (medo sono). Um dia, M. Mead instruiu seus ajudantes a levarem de ônibus utensílios de cozinha para uma casa à qual ela se dirigia. Mais tarde, quando ela chegou na companhia de Bateson, ela os encontrou adormecidos. Eles tinham esquecido o pacote no ônibus e, temendo a reação da etnóloga, dormiram. O medo é um sentimento controlado pelo sono³⁴⁵. &

H. Geertz também assinalou a singularidade do termo javanês *sungkan* “que faz referência a um sentimento de polidez respeitosa diante dos superiores ou de pessoas estranhas. Uma atitude de constrangimento, de repressão de suas próprias impulsões e desejos, de modo a não perturbar a equanimidade emocional daquele que pode ser espiritualmente superior”⁶. O sentimento ressalta a particularidade cultural dos termos de “respeito” utilizados em Java, tal como a da “vergonha” e da “culpa” em nossas sociedades ocidentais, constantemente empregados para designar estados afetivos

inerentes a membros de outras sociedades. Apostar na universalidade desses termos e estendê-los a outrem leva à neutralização das diferenças⁷. Eduardo Crespo citou a *vergüenza ajena* como uma emoção tipicamente espanhola caracterizada pela perturbação interior sentida por alguém que presencia um indivíduo comportando-se de maneira inadequada. A vergonha experimentada restringe-se às testemunhas e não contamina o indivíduo, que não participa de qualquer infração das normas nem se sente culpado. Mas a ressonância afetiva é tão forte que chega a diferenciar-se das outras, pois afeta uma noção crucial da cultura espanhola: a *dignidad*. A *vergüenza ajena* “é uma arma terrível para desqualificar uma ação ou um ator. Aqueles que a causam são tachados de ridículos, o que é, para a cultura espanhola, um temível estigma”⁸.

As pesquisas de Rosaldo sobre os Ilongot ressaltaram o caráter culturalmente específico do *liget*, uma emoção que se aproxima vagamente da raiva dos europeus, mas que difere nas modalidades de produção e de expressão. *Liget*, observa Rosaldo, é um termo associado ao caos, à separação, à desordem, ao despertar de uma forma afetiva incontável, uma “cólera” que decorre da zanga ou do sucesso manifestados por outrem. Mas tal estado tem conotação positiva, pois confere um poder ao caçador: trata-se de uma via de entrada simbólica na idade adulta. É preciso que se tenha vivido esse sentimento para adquirir o direito de se casar e de assumir as responsabilidades de adulto. *Liget* implica uma energia dirigida a um fim: “‘Fico carregado de *liget* quando caço’, diz um homem, ‘pois eu não temo a floresta’. Orientado a um objeto desejado, o *Liget* concorre para superar o desafio ou a irritação que o originou. Concentrado, ele propicia a reprodução, encoraja ao trabalho, lixa a determinação do caçador, dá coragem e força, aguça a visão da vítima da tarefa a realizar”⁹. Rosaldo igualmente observou que o mesmo termo vernacular engloba aquilo que, a nossos olhos, indicaria experiências diferentes como as da raiva e da inveja. Categorias que nossas sociedades ocidentais distinguem com cuidado, tais como o embaraço e a vergonha, são igualmente denominadas na sociedade taitiana e, mais largamente na Polinésia; inversamente, termos diferentes podem designar o medo presente e o medo a ser futuramente experimentado nessas sociedades.

A. Strathern evidenciou entre os Hagen, em Papua-Nova Guiné, uma configuração que opõe um sentimento manifestado sobre a pele, o *pipil*, que poderia ser traduzido por vergonha, medo, e o *popokl*, aproximado de cólera. As manifestações de *pipil* decorrem não somente do menosprezo dos pares, mas também de um grande terror dos espíritos. Nesses casos, “nossa pele cobre-se de suor, os pelos do pescoço arrepiam-se, nossos dentes rangem, dizemos que os espíritos vão nos matar e comer. Isso acontece quando estamos num cemitério ou numa casa onde faleceu um homem e ouvimos um morcego trissar, uma coruja chilrear ou vemos um marsupial e pensamos que são manifestações de um espírito”¹⁰. Se, por um lado, *pipil* é uma emoção que se manifesta no corpo; *popokl* traduz, por outro lado, uma cólera suscitada por ofensas alheias que permanece íntima, fechada em uma deliberação secreta do indivíduo, e que pode restar para sempre oculta. A forma comum de sua expressão é a doença. Enquanto *pipil* é totalmente exteriorizado, *popokl* é totalmente interiorizado. Ao adoecer, o sujeito manifesta sua emoção. O tratamento impõe que ele mostre a razão do problema. A confissão, ao projetar ao exterior o *popokl* em palavras, constitui etapa inicial da cura. M. Mead observa um ritual parecido em Samoa¹¹.

Os Kwakiult conhecem o sofrimento pela perda de um próximo, mas sua dor é misturada a um sentimento de ofensa, mesmo que a morte tenha acontecido em circunstâncias insuspeitas ou que não tenha sido ocasionada por uma agressão ou acidente. Considera-se que os outros grupos são responsáveis por ela. Essa mistura de dor e de cólera impõe a vingança da ofensa pela matança de inimigos. “Era uma espécie de compensação ofertada a si próprio, a de provocar o luto em outra família”, resume R. Benedict¹². Em sua obra *As formas elementares da vida religiosa* Durkheim dedicou algumas páginas a demonstrar o mesmo sentimento confuso de tristeza e cólera nos Kumai, para os quais os parentes do defunto “necessitam de alguma forma vingar-se de toda morte acontecida”¹³. Jean Briggs¹⁴ não constatou qualquer expressão de cólera nos esquimós Utka. Não somente eles não a exprimem, como tampouco a sentem. Eles não dispõem de qualquer termo para denominá-la. Circunstâncias que em nossa sociedade dariam vazão a tal sentimento não suscitam qualquer réplica da mesma ordem. Nenhuma palavra do léxico Utka evoca um equivalente da cólera nem dela se aproxima. Esta atitude é, porém, percebida nas crianças e nos

estrangeiros, de sorte que a mesma palavra a tacha de infantil. Eles podem açoitar os cães que tracionam seus trenós, mas o meio social permanece isento de cólera. Michele Rosaldo sugeriu que Jean Briggs confundia “ausência” e “medo” da cólera, levantando assim a hipótese da repressão desse sentimento; mas não se pode negar que a inexistência de aplicações desse sentimento na sociedade Utka desenha uma situação afetiva específica.

Lek, em balinês, é vagamente aparentado com o sentimento de vergonha que surge no culpado após a descoberta de sua transgressão. É um sentimento que remete a uma ruptura no caráter cerimonial da existência coletiva. C. Geertz traduziu *lek* por ansiedade e o descreveu como um “nervosismo difuso, normalmente moderado, mesmo que, em algumas situações, ele se tome praticamente paralisante diante da perspectiva (e do fato) de uma relação social. *Lek* representa a angústia de não corresponder às regras da etiqueta, de não estar à altura do papel socialmente esperado, tal como, no palco teatral, o personagem pode apagar-se em consequência da inépcia do ator. *Lek* remete à estética das relações sociais e ao receio individual de apagar o brilho daquelas por uma falta particular. Seus encontros são, portanto, revestidos pelo *lek*, que os mantêm, em princípio, no interior das normas estabelecidas¹⁵.

Na véspera do combate, os viquingues concentravam-se no fato de que alguns deles tornar-se-iam *bersek* e que, no fogo do embate, realizariam proezas guerreiras tomados por esse estado que multiplicava suas forças. A crise ' podia mesmo ser suscitada unicamente pela evocação de canções heroicas. Deste modo, um rei de temível força, desejoso de ouvi-las novamente sem lesar suas tropas, ordenou a seus homens que o amarrassem para que sua vontade permanecesse inofensiva¹⁶. De forma análoga, os Crow conheciam os “cachorros loucos” que, desarmados, precipitavam-se ardorosamente contra o inimigo, à procura de uma morte gloriosa, mas cujas ações eram inócuas para o resultado do combate. O corredor de *amok* da Malásia, após uma frustração ou simplesmente a escuta do brado “*amok! amok!*” avançava com sua espada *kris* esforçando-se para matar ou atingir quem se encontra em seu caminho. A única forma de deter a sua corrida mortal era matando-o, mas com muita cautela, pois, mesmo com uma lança atravessada em seu corpo, ele ainda procurava até o último suspiro abater seu adversário. O acontecimento era tão frequente que forquilhas ou lanças

com lâmina embainhada ficavam guardadas nas esquinas das cidades para que a população conseguisse dominar o corredor sem dele se aproximar demasiadamente. Van Wulfften Palthe verificou, em 1936,, que europeus que viviam há muito tempo no sudeste da Ásia tinham por vezes crises de *amok*, mas não existe nenhum caso catalogado de um malaio que tenha entrado nesse estado na Europa. Os Ainu sofriam de ataque de *umu* quando confrontados com uma serpente, verdadeira ou de brinquedo, ou até mesmo por ouvir o grito “serpente!” Isso ocorria mesmo nos lugares onde elas eram raras¹⁷.

Schieffelin¹⁸ observou nos Kaluli de Nova Guiné um complexo emocional composto pela cólera, pela tristeza e pela vergonha. Três formas afetivas que se misturam umas às outras, formando uma definição cultural própria e manifestando-se em situações precisas. A sociedade kaluli é igualitária e seu fundamento reside na reciprocidade social. Nela, a cólera é valorizada, julga-se um homem favoravelmente em função de sua aptidão em expressar o sentimento e de acordo com o vigor com o qual ele o manifesta. Os kaluli não dissimulam nem alteram aquilo que sentem. A raiva, a tristeza, o medo, a compaixão, etc., são expressos de maneira dramatizada. Cada uma dessas emoções é interpretada no interior de um esquema de reciprocidade social. A cólera remete à perda, à frustração; mas, neste caso, a vítima espera uma compensação: ao exprimir sua raiva, ela manifesta sua expectativa de receber uma atenção particular do culpado e do grupo, apostando na compaixão que emergirá sem falta. Caso a reparação tarde, o homem ofendido espera, andando de um lado para o outro na casa pública, lançando xingamentos para todos os lados de modo a atrair atenção para a injustiça sofrida. Outro método de estreitar os laços com as pessoas do entorno na sociedade Kaluli é o de exhibir um semblante desesperado, com muitas lágrimas e lamentações quando de uma morte, por exemplo. Imagem de energia nos momentos de cólera, o homem toma-se então exemplo de impotência radical. Quanto às mulheres, elas canalizam sua tristeza em cantos chorosos em busca da mesma compaixão social".

A linguista Anna Wierzbicka, recorrendo a situações concretas, ilustrou a dificuldade da tradução para outras línguas de termos-chave do vocabulário afetivo dos Ifaluk, tal como os descreve Catherine Lutz¹⁹. Ela examinou separadamente diversas palavras que expressam emoções

habituais. Assim, Lutz descreveu o termo *fago* mediante a associação de três palavras inglesas: *com-passion*, *love* e *sadness*. Ela o traduziu como *sad love* (amor triste), observando que seus informantes espontaneamente recorriam a *love* como termo correspondente em inglês. A. Wierzbicka observa que tanto a língua inglesa como a francesa não podem, sem perda de sentido, traduzir *fago*. Dentre as situações que suscitam esse sentimento nos Ifaluk, Lutz citou a doença, a partida da ilha, a falta de comida. Quanto às consequências sociais *áofago*, ela listou: a oferta de alimento, o pranto, a fala gentil. Embora tenha sugerido uma conotação de compaixão, isso não lhe parece suficiente nuançado sem uma proximidade com amor e tristeza. “Caracteriza diversas línguas indo-europeias a ausência de um termo designando o amor em geral, mas a constância de palavras que associam os elementos do amor com os da compaixão ou um desejo de proteção dos seres frágeis e sem defesa”, conclui A. Wierzbicka²⁰.

Outro exemplo: Lutz traduziu o termo ifaluk de *waires* para o inglês como uma mistura de *worry* e *conflict*. Tampouco existe no francês um termo que condense esse sentimento de estar dividido entre duas situações. Um caso concreto de *waires* foi citado por C. Lutz: recebendo a notícia que sua mãe, habitante de outra ilha, estava doente, uma moça ficou dividida entre o desejo de ir visitá-la e o de ficar junto com sua irmã, que estava prestes a dar à luz. A. Wierzbicka sugere que a expressão inglesa *to be in two minds* aproxima-se da situação, porém ela não se refere a um sentimento, ela não marca a conotação negativa própria do estado de *waires*. Wierzbicka evoca, ainda, a palavra polonesa *rozterka*, que traduz um sentimento penoso, sem manifestar exatamente o significado de *waires*. Com a mesma atenção, ela examinou diversos outros termos ifaluk, mostrando, a cada vez, o caráter singular dos sentimentos, que jamais poderia ser traduzido sem redução de sentido ou o recurso a uma adição de termos se desejamos, apesar de tudo, expressá-lo. Na conclusão do seu estudo, A. Wierzbicka asseverou que “a unidade psíquica da humanidade não reside na universalidade aparente das noções tais como o amor, a raiva ou a

CF

alegria; mas na universalidade de noções mais elementares como querer, dizer, saber, pensar, bom, ruim, etc., as quais parecem corresponder a uma

construção lexical em todas as línguas. As noções do domínio dos sentimentos tais como o amor, a raiva ou a alegria resultam de configurações específicas dessas noções elementares. Elas são, no entanto, comparáveis às configurações conceituais de outras línguas ou de outras culturas, pois todas essas configurações repousam sobre idéias universais simples e claras, expressas nos elementos indefiníveis de todas as línguas do mundo”²¹.

A influência do grupo

As mesmas circunstâncias determinam comportamentos afetivos sensivelmente diferentes se o indivíduo está sozinho em seu quarto ou em meio a um grupo de pessoas próximas ou desconhecidas. A ressonância das emoções é, portanto, variável, assim como o regime de sinais individuais cuja exibição ou pronúncia ela causa. Em nossas sociedades, a linha que divide o público e o privado, em termos de relacionamento com o corpo e com a afetividade, é claramente delimitada. Sozinho, o sujeito está menos disposto a gargalhar diante de uma sequência humorística televisiva do que estaria na presença de amigos. Ouvida cem vezes, a mesma piada não perde a graça quando proferida em meio ao grupo; mas ela pode provocar monotonia ou indiferença quando lida no jornal ou ouvida no rádio do carro nos momentos de solidão.

Sozinho em sua casa, o homem pode entregar-se ao choro ou às lamentações num período de tristeza; em meio a desconhecidos, ele se esforça para se controlar. Normas particulares de etiqueta regem a emoção sentida, elas modulam sua expressão, prescrevendo as atitudes a serem adotadas, os gestos ou mímicas específicas, um estilo expressivo particular. De acordo com os diferentes públicos que presenciam ou que participam ativamente, a emoção pode tomar formas e intensidades variadas, seja ela compartilhada ou não. A solidão atenua a expressão das emoções, reprimindo sua manifestação, enfraquecendo os gritos, ou os risos, acalmando as mímicas, os gestos e a palavra; enfim, ela debilita suas forças. A permanência das emoções na solidão decorre da presença disseminada dos outros. O indivíduo está sob o olhar de seus *significant others*, ele interioriza suas reações supostas e os convoca a dividir o que sente como numa cena em que eles seriam testemunhas.

As emoções nascem, crescem e se apagam num ambiente humano que as reforça ou modera de acordo com o abalo que recebem. O sofrimento é expresso livremente diante dos familiares, porém contido diante daqueles que nós mal conhecemos ou diante da multidão indiferente que passa nas ruas. A raiva se dissipa ou se inflama de acordo com a atitude do adversário e do público implicado. Quando se mistura aos dos outros, o sorriso é multiplicado; mas ele pode se apagar ao perder o eco daqueles. As pessoas com quem nos relacionamos são os moduladores, exercendo um papel de apaziguamento ou exacerbação de acordo com as circunstâncias e sua influência. A raiva, o ódio, o ciúme, por exemplo, crescem ou se abrandam de acordo com as propostas do meio, os gestos, conselhos ou esclarecimentos nele prodigados.

O medo pode desaparecer ou ser dis simulado caso o outro não compartilhe os mesmos sentimentos; contudo, ele poderá aumentar abrasando-se como pânico, caso aquele os demais também o sintam. O grupo é o terreno fértil das emoções, onde se desenvolvem ao máximo.

A multidão potencializa os sentimentos, ela muda a sensibilidade dos membros que a compõem, tornando-os mais ou menos solidários nos movimentos afetivos. O indivíduo que se funde e aceita permanecer incluso na multidão cede facilmente ao contágio das emoções e a elas subordina sua personalidade. A multidão dá a cada um de seus membros um sentimento de poder, ela dissolve em parte a consciência moral e autoriza licenças de comportamento que o indivíduo isolado jamais se permitiria. Levados pela multidão, alguns se tornam irreconhecíveis, vivem de entusiasmo ou das raivas que os levam a cometer violências ou atos de crueldade que normalmente reprovariam. Eles aderem a atos nos quais dificilmente se reconhecerão em seguida; sua consciência moral é neutralizada pelos movimentos da multidão. Eles se movem em outra dimensão de sua existência pessoal, experimentando um sentimento de força. Não somente toda culpabilidade se apaga em relação ao ato cometido, mas os membros da multidão também se sentem insistidos de uma justa causa e cedem a todos os atos proibidos. “Nessas ocasiões, temos a impressão de que o inconsciente anda solto, escreve Moscovici. As grandes massas servem de apoio. Com o respaldo delas, o indivíduo grita, agita os braços furiosamente, despreza as proibições, insulta seus superiores, semeia a

desordem e a contestação por todo lugar. Ele se entrega a toda espécie de ato excessivo, a violências extraordinárias. A realidade é abolida, as massas sonham um sonho bruto”²². Os estádios esportivos são lugares onde a expressão das emoções por vezes atinge licitamente uma espécie de paroxismo radicalmente ausente da vida ordinária. As paixões se exaltam nos eventos esportivos, no encontro com políticos ou cantores famosos, elas conduzem a explosões de fervor e de violência. Uma vez terminadas as manifestações, a tensão cai novamente. Fora dos estádios, os insultos aos jogadores ou aos árbitros são expressos num registro diverso. O furor tem também suas convenções.

[1](#)

HERZFELD, M. “Honor and shame - Problem in the comparative analysis of moral system”. *Man*, n. 19, 1980,

[2](#)

LEFF, J. “The crosscultural study of emotion”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, it. 4, 1977.

[3](#)

MORSBACH, H. & TYLER, W.J. A japanese emotion: amae. In: HARRE, R. *The social construction of emotions*. Op. cit., p. 290.

[4](#)

MEAD, M. *Maurs et sexuality en Oceanic*. Paris: Pion. 1963, p. 381.

[5](#)

BATESON, C. & MEAD, M. *Malinese Character - A photographic analysis*. Nova York: New York Academy of Science. 1942, p. 191.

[6](#)

GLILIRTZ, H. “The vocabulary of emotions”. *Psychiatry*, a. 22, 1959, p. 233.

[7](#)

ILLIERS, G. & SINGLIER, M.S. *Shame and Caste*. Springfield: Thomas, 1953.

[8](#)

CRISPINO, F., "A regional variation - emotion in Spain". In: HARRIS, R. *The nodal construction of emotions*. Op. cit., p. 214.

[9](#)

ROSALDO, M.Z. *Knowledge and passion - Ilongot notion of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 49.

[10](#)

^{9,1} STRATHERN, A. "Why is shame on the skin?" *Ethnology*, n. 14, 1975, p. 349.

[11](#)

MEAD, M. *Males and sexuality in Oceania*. Op. cit., p. 382.

[12](#)

^{1,2} BENEDICT, R. *Échantillon de civilisation*. Paris: Gallimard. 1950, p. 240.

[13](#)

DIRKIM, E. *Les formes mentales de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968. p. 562s,

[14](#)

^w BRIGGS, J. *Never in Anger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

[15](#)

GEERTZ, C.B. *Interpretation d'une culture*. Piirl» (iHllliniud. I9K3, p. 153s,

[16](#)

DEVEREUX, G. *Traite d'ethnopsychiatrie gMrle*. Paris: Gallimard, 1977, p. 5s.

[17](#)

” Ibid., p. 5s.

[18](#)

‘^R SCHIEFFELIN. E.I.. "Anger and shame in the tropical loresl - On iifTecl as cultural system in Papua New Guinea", *Ethos*, n. 11, I9S3.

[19](#)

" l m diversas culturas africanas, a cxpress o da raiva   condenada e jamais manifestada. No entanto, se ela transparece, logo   associada it imaturidade, ao feiti o. A discuss o   o  nico meio de prevenir um conflito (cf. TOUS-SIGNANT. N. & IIAHIMANA, E.).

1.1 ri"Z, C. "The domain of emotion word in Ifaluk", *Aiuiirhmi Etlmoloxint*. U.K, 1982,

[20](#)

WIERZBICKA, A. “L’amour, la joie, la col re, l’ennui - La s muntiqu  des  motions dans line p rsp ctiv  transculturelle”. *I nganes*, n. 92, 1988, p. 102.

[21](#)

• ^{11,2} Ibid., p. 105.

MOSCOVICI, S. *L'Âge des Joules*. Bruxelles: Complexe, 1971, p. 316. •
MOSCOVICI, S. "Psychologie collective et analyse du moi", *Essais de
psychologie sociale*. Paris: Payot, 1961 [Coll. "Petite Bibliothèque Payot"]

Socialização das emoções

Embora o corpo materialize a presença do sujeito no mundo, sua realidade é ambígua. O homem é o seu corpo, mas ele também possui um corpo. Suas manifestações específicas não estão todas sob o jugo da consciência, mas elas se inscrevem, apesar de tudo, no interior de modelos sociais. (o corpo é um dado socializado e semantizado, ele não se insere no mundo com uma faculdade *a priori* de deciframento dos enigmas que o mesmo lhe propõe. As funções corporais ou afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas. A dimensão cultural desenvolve, de acordo com direções precisas, o imenso campo de possibilidades biológica que o corpo encerra¹⁰⁴.

Quaisquer que sejam suas origens, o lugar e o tempo de seu nascimento, uma criança está naturalmente propensa a interiorizar e a reproduzir, de acordo com a sua própria personalidade, os traços particulares da cultura de qualquer sociedade humana. Ela personifica uma série de disposições antropológicas que somente o relacionamento com os outros permite desenvolver; isto é, sua imersão num campo simbólico. Etimologicamente, *infante* deriva do latim *in-fans*, que significa ausência de palavra e, em termos mais amplos; ausência de capacidade imediata de simbolizar o mundo no qual se insere. Toda família adotiva que educa uma criança vinda de outro país vivencia experiência de sua flexibilidade à educação. Quanto mais jovem, mais social e culturalmente maleável ela será. Na criança estão potencialmente presentes todos os recursos afetivos da condição humana. A socialização a que se submete opera uma seleção em meio à imensidão de possibilidades, imprimindo-lhe uma cultura afetiva específica. Ao longo do seu desenvolvimento a criança incessantemente limita as possibilidades do seu sentir e de sua expressão, inscrevendo seus estados afetivos no interior do meio social.

As infinitas faculdades de manifestação de que a criança dispõe ao nascer, as mesmas de que dispunha a criança da idade da pedra, são universais; Choros, sorrisos, gestos, gritos, emissões sonoras, etc., inscrevem-se lentamente numa linguagem, tecendo uma estrita comunicação

entre a mãe, criança, e, mais tarde, com os demais, gradualmente moldando uma semióti

ca comum. A educação enraiza essas formas, organizando-as e reforçando-as mediante as atitudes apropriadas dos próximos, por meio das quais a criança percebe o impacto de suas atitudes sobre os outros. Por conseguinte, ela as ajusta de acordo com as reprimendas ou com os encorajamentos recebidos, conformando-se às expectativas coletivas. As pessoas do entorno acompanham a criança no desenrolar de seu aprendizado dos sinais e dos símbolos e a inserem no processo de comunicação. A socialização acontece numa cul-tura e num grupo de acordo com seu sexo e com o *status* da família, imersa numa determinada situação. A criança se impregna então das experiências emocionais particulares a esse meio. Harkness e Super¹ designam o termo *environmental niche* para exprimir a trama de significados e de valores que envolvem a criança e contribuem para sua educação. Esses autores distinguem três dimensões do processo de formação cultural da afetividade: a primeira engloba o sistema físico e social da criança, as interações cotidianas, os lugares aonde vai, com quem, etc. A segunda dimensão consiste na regulação cultural de seus comportamentos: os aprendizados ofertados, a maneira de realizá-los, etc. A terceira dimensão remete à psicologia dos pais e dos próximos, à harmonia de casal, a suas experiências e valores específicos. A criança é educada no interior deste “nicho”, no seio de um ambiente social, cultural e psicológico que marca sua sensibilidade.

M. Mead e G. Bateson dedicaram uma obra essencial, *Balinese character*, à descrição, por meio de fotografias e de comentários, do processo de incorporação da cultura pela criança. No plano da interiorização do *etos*, uma gravação de dois minutos de interação apresentados em nove fotografias oferece as chaves de compreensão da cultura afetiva balinesa. Uma mãe chama seu filho, que vem sà"aconchegar a seu peito. Os dois brincam juntos por um momento, mas, quando a criança toma a iniciativa e libera sua emoção, a mãe logo interrompe a troca afetiva. No último clichê, mãe e filho parecem entediados². M. Mead descreve diversas interações em que a mãe primeiro estimula seu filho e depois se desinteressa subitamente, deixando-o desorientado. A emoção é interrompida antes do fim, levando à frustração. Em outros momentos, a mãe brinca, fingindo o abandono da

criança. Pega em seus braços outro bebê, oferece a ele o seio, e ameaça seu filho de deixá-lo lá. Quando este começa a chorar, ela já desviou sua atenção e fala com outras mulheres, sem se preocupar em consolá-lo. “A mãe, mas também a tia, a irmã ou a babá, provocam e atormentam a criança dessa maneira; mas quando ela responde com uma emoção crescente, esta é invariavelmente interrompida antes de atingir o topo. Mais tarde, a criança começa a isolar-se afetivamente”³. As fotografias mostram a frequência com que crianças e adultos se ausentam momentaneamente numa situação, exibindo um semblante fechado e triste, subitamente exterior ao mundo⁴. As atitudes afetivas da mãe influenciam as da criança, elas modulam sua sensibilidade e a fazem coerente à dos outros membros da sociedade. A criança então aprende a conter sua emoção e a se retirar tempestivamente para não ter suas expectativas desapontadas.

Durante os primeiros meses de existência, a criança vive uma relação quase simbiótica com sua mãe ou com sua sucedânea, jamais se separando de seu corpo, como se este fosse seu prolongamento. Aos poucos, ela se liberta graças ao espaço de diferença que a mãe interpõe e que a criança explora, aprendendo a reconhecê-la como um ser independente. Devido à ‘relações mantidas com o pai, com os irmãos, ou com os parentes e vizinhos ela descobre sua singularidade. Desse modo, efetua-se a passagem do autismo primário da criança ao simbolismo, isto é: a entrada na troca coletiva do significado. Caso a mãe não lhe franqueie essa independência (por causa de um amor exagerado, ou, ao contrário, de uma carência afetiva) ou caso o pai seja demasiado frágil para romper essa captação, a criança deter-se-á aquém da função simbólica. Ela não assimilará plenamente as chaves necessárias para decifrar a “realidade” por meio da convivência cultural; ela se fixará então, no limiar do meio social, incapaz de ingressar plenamente. “Para falar isto é, para comunicar à distância, a criança precisa haver superado a angústia da separação. Ela deve ter estabelecido com a mãe, ou com sua substituta a distância ideal entre o contato apaixonado, no qual a personalidade infantil se dilui, e o distanciamento extremo, no qual a mesma perde a relação

maternal”⁵. A psicose infantil revela um ingresso malsucedido, ou melhor, uma entrada paralela⁶ no meio social. Os significados emitidos pelo psicótico não expressam a unanimidade do grupo, eles permanecem

enraizados numa singularidade, num “autismo”. A criança não se insere nos sistemas sociais da circulação oral do sentido da mesma forma que ela não consegue situar-se no interior de um corpo investido do sentido comum. Daí decorre a aparente “desordem” característica de sua afetividade ou de seus movimentos corporais. Para se tornar um ator pleno inserido na troca geral de signi-ficados que fundamenta a comunicação sobre determinado espaço social, é necessário que a criança seja confrontada com sua própria diferença no seio do grupo familiar. Para estabelecer sua identidade própria de sujeito, ela deve superar o maior risco que incorre em seu percurso ao meio social: o da psicose, isto é, o não-acesso à ordem simbólica. Caso a criança não se concilie com essa dimensão nos primeiros anos de sua existência, ela fracassará em sua integração no interior da comunicação social.

Nas condições normais do seu encaminhamento em direção à idade adulta, a criança fica sensível, por volta do terceiro mês, ao fato de que está sendo observada: ela fixa mais intensamente o olhar sobre sua mãe caso essa a esteja mirando do que quando está a se ocupar de outra coisa. É um início de comunicação. Do mesmo modo, caso se peça à mãe que mantenha um olhar impassível sobre a criança, suspendendo toda comunicação, o bebê passa a se agitar, tentando atrair sua atenção por meio de manifestações vocais e gestos. Ele pára de sorrir e padece de crescente mal-estar. A criança assim demonstra estar entrando no processo de simbolização, e que essa ruptura da expressividade maternal lhe causa um sentimento de insegurança. O sentimento da criança está (completamente sujeito às atitudes que a mãe adota em sua direção: ela percebe no rosto, na voz, no tônus dessa última as indicações que orientam o seu sentir. Um estudo inglês a respeito do comportamento pós-operatório de bebês é bastante significativo a esse respeito. Uma população de mães que acompanham seus filhos no hospital para uma intervenção

cirúrgica é dividida em duas. Uma enfermeira recebe as mães do primeiro grupo e esforça-se para criar, desde o princípio, um clima de confiança: todas as informações que elas requisitam são fornecidas às mulheres, explicam-se as seqüelas da operação, conselhos são oferecidos, enfim elas recebem garantias de que tudo logo voltará ao normal. As mães perguntam a respeito de fatos que continuam a temer. A criança está presente, mas não é

diretamente solicitada. As mães do outro grupo são simplesmente precipitadas na saída do hospital. As crianças recebem as mesmas doses de analgésicos. O resultado é espetacular: as crianças cujas mães haviam sido tranquilizadas estão claramente menos estressadas do que as do outro grupo. Elas têm menos pesadelos, não choram durante a noite, sua temperatura e pressão sanguínea ficam constantes, elas se atoram facilmente e disso decorre que têm menos chance de permanecer hospitalizadas por menos tempo. As mães que se beneficiaram de explicações detalhadas estavam mais seguras e sua confiança foi transferida aos filhos. Ao contrário, a ansiedade das outras talvez tenha intensificado a dor e o medo das crianças^{7 8}.

No fim do seu primeiro ano de vida, a criança se estabelece mais confortavelmente na comunicação, ela desfruta mais facilmente da linguagem da simbologia corporal. Suas mímicas tornam-se representativas dos estados afetivos que experimentam e se verificam concordes com as de seu ambiente. Um estudo aludido por Boris Cyrulnik ilustra a entrada progressiva no registro simbólico tomando por exemplo o fato de “apontar o dedo”. Coloquei perto do berço, fora do alcance do bebê, um objeto cobiçado e escolhido pela sua mãe: um urso de pelúcia, uma boneca, um doce, etc. Até o nono mês, a criança, retida, estende as mãos em direção ao objeto, fitando fervorosamente, e começa em seguida a gritar por não conseguir pegá-lo. Ela se joga para trás e não demora a se autoagredir mordendo as mãos, por exemplo. Entretanto, ao fim do primeiro ano, a criança - as meninas muito precocemente do que os meninos - não mais estende a mão espalmada; e aponta o dedo na direção do objeto e se esforça para captar o olhar de uma pessoa próxima². Nesse gesto anodino, conjugam-se a maturação biológica e a progressiva incursão no sistema de significados. Entre um e dois anos de idade, a criança começa a perceber claramente as emoções dos próximos, ela compartilha de sua alegria ou de sua dor, esforçando-se, por exemplo, para consolar seu pai quando ele está triste. Ela já sabe imitar uma expressão de tristeza ou de felicidade. Motricidade e linguagem estão estreitamente ligadas à socialização da criança, que progressivamente alarga suas representações e suas competências linguísticas, afetivas e gestuais para engajar-se como pleno participante do processo comunicativo⁹. Enquanto permanece no estágio de espelho, a criança unifica o seu Eu no espaço, enraíza-se num corpo de que se apodera.

Ela executa diante do espelho mímicas e gestos que lhe permitem lentamente se apropriar da capacidade expressiva do seu grupo.

Sentimentos sociais como a culpa, a vergonha ou o embaraço aparecem em nossa sociedade por volta dos três anos, quando o sentimento do “eu” aos poucos se cristaliza, proporcionando à criança a percepção de sua individualidade própria e daquilo que ela é dentre os outros. Harkness e Super¹⁰ mostram, por intermédio do exemplo das lágrimas, como os Kipsigis do Quênia conduzem a criança de uma situação em que o choro é uma modalidade tolerada de comunicação familiar, ao estágio em que ele se torna insuportável, devendo ser rigorosamente proibido para evitar exposições vexatórias. A circuncisão ou a clitoridectomia, por exemplo, devem ser vividas com uma força de caráter irretocável. Se o jovem manifesta sua emotividade, ele compromete gravemente seu futuro. Ele (ou ela) terá dificuldade para casar-se e a situação vexatória também atingirá sua família. Trata-se de uma passagem gradual e bem delimitada no curso da qual a criança aprende pouco a pouco a controlar-se, formando uma personalidade de acordo com as expectativas do grupo. Robarchek estudou êertas modalidades de aprendizado, como a do medo de estrangeiros, de intempéries ou de manifestações sobrenaturais numa sociedade onde nenhuma bravura, nenhuma honra, era reconhecida àquele que ousasse expor-se à prova contra tudo. A noção de *tertaid* fornece à criança um esboço de proibições, reunindo todas as ações que podem causar um desastre cujas primeiras vítimas seriam seus próximos ou ela mesma.

Todas as manifestações exacerbadas da natureza seriam causadas pelas transgressões cometidas pelos membros do grupo. Por meio da interiorização da qual o termo recobre, a criança aprende a controlar suas emoções e seus atos para não se expor a tal perigo. “A maturação de suas capacidades cognitivas permite à criança conquistar um complexo de crenças culturais reunidas sob o conceito de *tertaid*. Associando um conteúdo e um suporte cognitivo às relações afetivas individuais, essa noção lhe recorda, por exemplo, que a tempestade é uma resposta punitiva dos poderes sobrenaturais a toda má conduta dos homens”¹¹. H. Geertz acompanhou passo a passo a maneira pela qual as crianças javanesas gradualmente interiorizam a complexidade das diferentes formas de “respeito” compreendidas na sociabilidade insular¹². A partir de um ano de

idade, quando se encontram numa situação comumente associada ao medo, os adultos soem dizer à criança Ifaluk que ela está apavorada. Caso essa última não reaja, sua atenção será atraída para a possível presença de “estrangeiros” ou de Tarita, um fantasma, na intenção deliberada de lhe ensinar o medo para que ela aprenda a se proteger¹³.

Muitos outros exemplos ilustram as modalidades culturais de inscrição do sujeito no *etos* de seu grupo. A educação ou o simples desenrolar das interações ordinárias ensinam-lhe como melhor discernir as reações alheias, como prevê-las e como preveni-las modelando seu próprio comportamento. Como os outros são diferentes de si, e o sujeito deve se acomodar com os mesmos, pondo-se em seus lugares para compreender suas atitudes, intenções, etc. Ele interioriza um mínimo de empatia e de descentralização de seu ser, os quais tomam possível a manutenção do elo social. Ele deve assimilar a cultura afetiva que anima as sensibilidades coletivas. Assim, a criança pode compreender por que seu irmão inveja seu brinquedo, uma vez que ele próprio padece o mesmo sentimento em relação à bicicleta do vizinho. Ela pode entender a razão da cólera de sua mãe porque ela mesma se irrita com o companheiro de jogo que frustra suas expectativas ou trapaceia durante a partida, etc. A criança adquire então uma capacidade de modulação do seu

olhar sobre o mundo. Consciente que o outro pode ter um ponto de vista diferente do seu, ela se vê através dos olhos alheios¹⁴. Na dialética do Eu e do outro que o autoriza a entrar na complexidade das relações sociais, o sujeito é capaz de compreender por que alguém lhe dirige atitudes surpreendentes, como a cólera ou ciúmes, embora não fosse sua intenção provocá-los. Simultaneamente, ele assimila um vocabulário que organiza sua inteligência do mundo, sua afetividade, e favorece a comunicação com os outros.

Não se adquire o,ypcabuiário emocional pela consulta do dicionário, ele impregna as relações sociais e ecoa sobre a criança, que apreende seu significado ao ver tais palavras encenadas pelos próximos. “Uma ampla etnopsi-cologia... a informa sobre os significados que envolvem as emoções, de sorte que, aprendendo as palavras do léxico afetivo, adquire um conhecimento cultural mais amplo, o qual engloba ao mesmo tempo os

conceitos e a prática da emoção”¹⁵. Entre dois e cinco anos de idade, a criança já possui um vocabulário coerente e suficientemente significativo para expressar o que sente¹⁶. A socialização da emoção e de sua expressão andam juntas. Os estados afetivos são, em princípio, “corpo” em suas manifestações; embora seja sempre possível, exatamente por causa da convenção social, simular ou modulá-las. Aprendemos a sentir as afeições e a traduzi-las para si e para os demais do mesmo modo que apréhdemos a conduzir-nos numa língua, sob o efeito dos mesmos processos de educação e de identificação com o ambiente.

A criança entra num processo de comunicação, e seus gritos, seu choro, suas mímicas, representam os sinais da simbólica corporal cujos significados dependem da cultura de origem. Suas atitudes e gestos são envoltos pelo *etos* familiar, que orienta as formas de sensibilidade, as atividades perceptivas ou a gesticulação do indivíduo e desenha o tipo de relação que ele mantém com o mundo. As atuações do corpo traduzem, portanto, a história pessoal no interior da dinâmica social e afetiva própria de sua família. Uma experiência comum nesse tocante é a da criança que corre, cai, e logo se volta procurando um significado para o acontecimento desagradável que acaba de vivenciar. De acordo com a atitude de sua mãe ou da pessoa que a acompanha, ela pode chorar ou levantar-se tranquilamente. As lágrimas se revelam uma linguagem e não mais um reflexo de dor, elas se inserem na convencionalidade que concorre para a modelação do sentimento por meio de uma sutil dialética. Os pais ou as pessoas próximas, de acordo com o *status* associado ao sexo da criança, dizem-lhe: “meninos não choram”, “você não vai chorar por tão pouco”, “não fique irritado assim!”, “não se deve dizer coisas desse tipo”, “você não pode confiar em desconhecidos”, etc. De diversas formas, a palavra ou o gesto formalizam a afetividade da criança e confirmam o que ela já sente ao observar a experiência dos próximos. Num primeiro momento, uma criança enraivecida pode, por exemplo, gritar, espernear, chorar, etc.; no entanto, ao crescer ela aprende a ritualizar sua emoção, a contê-la dentro das normas de expressão. O conjunto da sua afetividade é, assim, modelado¹⁷. Pode acontecer em nossas sociedades, por exemplo, que alguns adolescentes permaneçam “desajeitados” nessa idade, dando uma expressão exacerbada e crua a seus sentimentos: eles não dominam os dados que regem a sociabilidade adulta. Mais tarde, porém, eles se harmonizam em certa

medida às convenções culturais do seu grupo, no qual a sinceridade pode ter tanto espaço quanto o formalismo, na exata medida em que tudo vai codificado. A criança entra no uso social da língua e do corpo ao mesmo tempo. Existe uma língua materna tal como existe uma linguagem maternal do corpo.

Diversos anos são necessários à criança antes que seu corpo realmente se inscreva no interior da trama de sentidos que identifica e estrutura seu grupo social de origem. Ademais, esse processo jamais se encerra, ele se estende por toda a vida de acordo com as mudanças sociais e culturais, as peripécias de sua vida privada e os diferentes papéis que o ator deve assumir no curso de sua existência. O fato de enamorar-se é um belo exemplo daquilo que a socialização das emoções prolonga muito além da infância. O envelhecimento suscita situações inéditas e novos relacionamentos com o mundo. Numa mesma cultura afetiva, as emoções habituais do bebê, da criança, do adolescente, do jovem, do adulto ou do idoso mudam em natureza e em intensidade, de acordo com condições sociais e circunstâncias bem diferentes umas das outras. A mesma diferenciação ocorre caso se trate de um homem, ou de uma mulher. O amor da criança por sua mãe em nada é parecido àquele que o adulto nutrirá por sua companheira; a cólera que faz gritar e desferir pontapés no irmão toma, em princípio, formas mais moderadas com o tempo; a prudência de uma criança não é a mesma de seu pai, etc.¹²² Esse processo de socialização da relação física e afetiva com o mundo é uma constante da condição humana, a qual é, no entanto, dotada de mais força em certos períodos da existência, especialmente na infância e na adolescência.

A criança observa a vivência dos seus parentes, dos amigos de sua família, de seus companheiros do bairro ou da escola. Ela os observa encenando suas emoções e conversando sobre elas, descobrindo assim as relações sociais, os segredos de uns e outros e os bastidores da cena social. A criança provê os acontecimentos de sua existência com significados a eles relacionados. Atualmente, a mídia também desempenha uma importante função educativa mediante a identificação da criança com seus heróis, suas admirações, seus desgostos, etc. Os jogos eletrônicos, especialmente, exercem influência sobre a socialização dos sentimentos e das emoções. Insensivelmente, a criança que está crescendo é ftnpregnada pelos modelos

do seu grupo, aprendendo a corrigir-se, ou a manifestar aquilo que dela se espera nas circunstâncias. Participando com os mais velhos de múltiplos acontecimentos sociais tais como nascimentos, casamentos, celebrações ou lamentos coletivos, ela observa as formas comportamentais, conjugando suas emoções com as de seus próximos, mas ela também pode começar a distinguir-se por uma sensibilidade particular. Logo a criança aprende a dissociar o sentimento real de sua expressão social, acostumando-se a encenar para suscitar comportamentos favoráveis.

A educação jamais se desenvolve como uma atividade intencional regida por um *cogito* familiar. Os modos de relação, a dinâmica afetiva que envolve a criança, a submissão ou a resistência que ela opõe, são dados essenciais do processo de socialização. Desse modo, a criança não se comporta como objeto passivo, mas como ator indeciso e ambíguo da educação que recebe, pois ele permanece inconsciente de ser o herdeiro desse trabalho e de estar forjando nessa época os contornos futuros de sua existência corporal e afetiva. A ordem social se infiltra discretamente na matéria orgânica da criança e aí se impõe com força de lei. O corpo existe na integralidade de seus componentes graças ao efeito conjugado da educação recebida e das identificações que levaram a criança a assimilar os comportamentos do seu entorno. Os outros contribuem com o desenho dos contornos do universo da criança, além de dar ao seu corpo o relevo social de que tem necessidade: eles lhe oferecem a possibilidade de construir-se como sujeito. Em Java, nos primeiros anos de vida, a criança é considerada como “ainda não javanesa”. “A mesma frase aplica-se a pessoas que sofrem de doença mental ou a adultos que se mostram desrespeitosos com os mais velhos... Assim, a pessoa ainda não é considerada civilizada, mas alguém incapaz de controlar suas emoções ou de se exprimir com o respeito exigido pelas diferentes situações sociais”¹⁸. Ao término do processo educativo, a criança se torna um homem ou uma mulher plenos, parceiros nas trocas sociais.

A socialização afetiva não apenas ensina à criança o modo de reagir em determinadas situações, ou melhor, em certos paradigmas de situações, ela sugere também aquilo que ela deve sentir em dado momento e como é permitido falar a respeito¹⁹. No interior de uma comunidade social, todas as manifestações corporais remetem umas às outras - elas são mutuamente inteligíveis. No entanto, essa tela comum que permite a comunicação em

nada impede a inscrição de motivos pessoais sobre o tecido. O estilo individual da relação física ou afetiva com o mundo não vai oculto pela pregnância do modelo. Entretanto, Merleau-Ponty recorda que os outros devem estar presentes, “pois eles não são ficções com as quais eu povoaria meu deserto, filhos do meu espírito, possibilidades eternamente irrealizadas: eles são meus gêmeos, carne da minha carne. Evidentemente, eu não vivo a vida deles, eles estão definitivamente ausentes em mim e eu neles; porém, essa distância se toma uma estranha proximidade quando percebemos o ser do sensível, porquanto a sensibilidade é precisamente aquilo que, sem se deslocar, pode assombrar mais de um corpo”²⁰.

Por outro lado, algumas crianças têm maior dificuldade em entrar no processo de educação afetiva ou gestual, permanecendo aquém da comunicação ordinária. Crianças maltratadas sofrem de significativo retardamento no reconhecimento das emoções alheias ou em sua expressão apropriada. Elas não associam imediatamente as circunstâncias aos sentimentos que normalmente suscitam. Sua efetividade parece confusa, hesitante, inquieta e reprimida, refletindo o comportamento de seus pais, os quais não exprimem suas emoções de maneira regular e conforme às convenções culturais. Nessas circunstâncias, os comportamentos paternos, incompreensíveis e contraditórios, não proporcionam segurança a seus filhos, submetendo esses últimos a permanente dúvida sobre o que está por vir. As pessoas que, ambivalentes, manifestam uma emoção e em seguida outra perturbam profundamente a criança com sua desordem, privando-lhes de referências sobre a maneira de reagir. A inibição de sua afetividade constitui-se num modo de defesa contra tal ambiente²¹.

Em outro plano, a falta de estímulos visuais impede que a criança cega de nascença se apóie inicialmente sobre o corpo dos outros para assimilar e reproduzir os sinais que constroem a familiaridade da relação coletiva com o corpo. O espelho do outro é opaco para ela. Privada de referências visuais, não inscreve sua experiência corporal como um eco das condutas alheias. Certamente, ela sabe rir, chorar, etc., estando imersa na mesma cultura afetiva dos demais, mas sua expressividade é marcada por um ligeiro atraso. Seu rosto permanece socialmente inacabado e introduz uma leve turbidez na interação. “O rosto do cego de nascença, escreve Pierre Henri, é geralmente assaz inexpressivo, ele informa de maneira imperfeita sobre o

interesse que as excitações exteriores despertam na criança, especialmente as conversas”²². Caso essas dificuldades não sejam abordadas por um ambiente atento, disponível e afetuoso, dificuldades de expressão podem surgir, como observou P. Henri: “hipotonia muscular, inadaptação do gesto ao seu objeto. Predominância das aquisições auditivas e verbais, mau comportamento corporal, abundância de tiques, de gestos não socializados”. O corpo não é uma natureza onde amadurecem espontaneamente expressões universais e independentes da educação ou dos esforços da criança para delas se apropriar¹². Se as pessoas que convivem com essas crianças ou seus educadores são sensíveis às eventuais dificuldades que ela enfrenta nas relações com os outros; elas podem ensiná-la a movimentar sua fisionomia, guiando-a com a palavra ou com as mãos e fazendo-a sentir as modificações que afetam o rosto do interlocutor nas diversas circunstâncias. A criança cega de nascença assim pode adquirir, por meio da prática voluntária, uma simbólica corporal que ordinariamente é recebida sem esforços particulares, mediante processos de imitação e de identificação que ocorrem no contato com os próximos.

Antropologia das emoções 2 Crítica da razão naturalista

Não basta que dois sujeitos conscientes possuam os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que sinais iguais resultem em ambos a partir de emoções idênticas. O que importa é a forma como eles se servem de seus corpos, a simultânea enformação emotiva de seus corpos e de seus universos. O equipamento psicofisiológico franqueia uma ampla gama de possibilidades, de sorte que não existe, nem neste ponto nem no domínio dos instintos, uma natureza humana definitivamente constituída.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*.

[1](#)

HARKNESS, S. & SUPER, C.M. “The cultural construction of child development - A framework for the socialization of affect”. In: LEWIS, M. &

SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985, p. 22.

[2](#)

“ BATESON, fl. & MEAD, M. *Unllnese chtinitfer*. Op, clt,, p. 14-149.

[3](#)

lbi<l,, p, 3,1

[4](#)

"* lbiil., p. (>K.

[5](#)

ANZIEU, D. “Pour une psycholinguistique psychanalytique”. *Psychanalyse et Langage*. Paris: Dunod, 1977, p. 4.

[6](#)

A criança autista, por exemplo, manifesta por meio do seu comportamento, suas posturas, seus gestos ou mímicas, um outro uso do mundo e da interação, fora dos ritos que regem o funcionamento social, fora dos significados e dos valores que os fundamentam, porém não insensato ou aleatório, cf. LE BRETON, I). *I>e.\ visnges*, p, 1.12«#,

[7](#)

SKIPPER. J.K. & LEONARD, R.C. “Children, stress and hospitalization - A field experiment”. *Juumal cifllet, iiiiI Soekil lleluiviiir*, n. 9, 1968. • EE BRETON, D. *Anthn>i>i>l<>nie tie la tlouleur*. Paris: MtStnili. 1995.

[8](#)

^{1,1} CYRULNIK, H. /zt iitiLwiiice du tm Paris: llachette, (991, p. 53-54.

[9](#)

FEYEREISEN, P. & DE LANNOY, J.D. *Psychologie du geste*. Bruxelles: Mardaga, 1985.

[10](#)

¹⁴ HARKNESS, S. & SUPER, C.M. "The cultural construction of child development - A framework for the socialization of affect". Art. cit.

[11](#)

ROBAKCHEK, C.A. "Learning to feau - A case study of emotional conditioning". *American Ethnologist*, n. 6, 1979, p. 562.

[12](#)

GEERTZ, H. "The vocabtilury of emotions". Art. cit.

[13](#)

LUTZ, C, "The domain of emotion word in ll'aluk". Art. cit.

[14](#)

LIVET, P. "Evaluation et apprentissage des emotions". *Raisons Pratiques*, n. 6, 1995.

[15](#)

LUTZ, C. Cultural patterns and individual differences in the child's emotional meaning system. In: LEWIS, M, & SAARNI, C. (dir.). *The socialization of emotions*. Op. cit.

[16](#)

MICHALSON, L. & LEWIS, M. "What do children know emotions and when do they know it". In: LEWIS, M.

& SAARNI, C. (orgs.). *The socialization of emotions*. Op. cit.

[17](#)

¹ Pesquisas mostram que entre dois e dez anos de idade, especialmente para os mais jovens, existe uma forte tendência a experimentar situações ambíguas. Por exemplo, a fuga do cão de estimação e seu retomo, ferido, pode ser uma experiência inteiramente positiva ou inicuamente negativa. As crianças manifestam seja uma alegria plena seja uma tristeza pura diante do animal. A partir dos dez anos somente, a criança toma consciência da complexidade das situações e exprime mais intensamente a mistura ou ti ambivalência de seus sentimentos (IIARRIS, 1985).

[18](#)

OEERTZ, H. "The vocabulary of emotions". Art. cit., p. 230.

[19](#)

^{IM} Trabalhos metódicos começam a surgir sobre a forma como as crianças vivem sua afetividade, cf. MONTANDON, C, "Processus de socialisation cl vécu émotionncl des enfans".

[20](#)

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 22-23.

[21](#)

CAMRAS, L.A. Socialization of affect communication. In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (dir.). *The socialization of emotions*. Op. cit., p. 144.

[22](#)

HENRI, P. *Les Aveugles el la sociM*. Paris: PUP, 1958, p. 116.

Teorias ocidentais das paixões

Embora suas abordagens sejam múltiplas, as ciências sociais **sugerem desde longa data** uma abordagem simbólica do corpo e do rosto, **mediante o ritualismo** que os anima e consoante a relatividade das emoções ou **dos sentimentos** nas diversas situações sociais e culturais. Inversamente, outros **pesquisadores**, impregnados de uma visão biológica do mundo, sustentam a natureza **do corpo** e do rosto, na qual as diferenças culturais seriam artefatos inconsequentes, **desprovidos** de efeitos significativos sobre o plano filogenético, que **permanecería** praticamente intacto no decurso do tempo e ao longo do espaço nas diferentes sociedades humanas¹. Nessa perspectiva, o homem é percebido como **uma es-pécie** e não como uma condição. Sob o mesmo ângulo, ele é prazenteiramente cotejado a outras espécies animais, no fito de detectarem-se as singularidades ou as proximidades, de acordo com o exemplo fornecido por Darwin. A dimensão simbólica da relação humana com o mundo é suprimida em favor de uma apreensão de certa maneira etológica, para a qual o instinto ou os programas genéticos primam marcadamente sobre a cultura. Catherine Lutz tinha razão em destacar a ambiguidade da atitude ocidental, que “hesitou menos antes de reconhecer uma competência afetiva presente em todos os homens, do que havia **hesitado** para atribuir competências intelectuais ao conjunto da humanidade”². Perdura o clássico debate entre a congenialidade e a aquisição, entre o papel da natureza e o papel da cultura nas relações da condição humana com o mundo, entre biologia e simbologia³.

Ao fim de 1649, algumas semanas antes de seu falecimento na Suécia, Descartes publicou *As paixões da alma* em Paris. Para ele, as emoções radicam-se numa dimensão corporal, elas não são exclusivamente afeições anímicas, mas simultaneamente um movimento psíquico do homem ante o mundo. O estudo das mesmas seria um convite a melhor compreender a urdidura entre a alma e o corpo na existência real do homem. Descartes identificou na glândula pineal o ponto onde a irradiação da alma atingiria a carne, transformando-se em ação. Ele recordou que, nesse tocante, a opinião hesitava entre situar tal ponto de junção no cérebro ou no coração; mas ele repeliu ambas as hipóteses: “o cérebro, pois que a ele se referem os órgãos dos sentidos, ou o coração, pois que é nele que se experimentam as paixões.

Contudo, examinando-se a questão com cura, entendo haver percebido com evidência que a parte do corpo na qual a alma exerce imediatamente suas funções não se trata do coração, nem ^a integralidade do cérebro, mas apenas da mais interna das partes desse último: uma glândula miúda situada no centro da massa encefálica...”⁴

Essa abordagem fisiológica das paixões reside na observação anatômica da função de ligação desempenhada pela glândula pineal, cuja localização e

estrutura são únicas, enquanto que todas as outras partes do cérebro, assim como os órgãos dos sentidos, as mãos, pernas, etc., são todas dúplices. Ora, como temos apenas “um único e simples pensamento sobre uma mesma coisa ao mesmo tempo, é necessário que exista um lugar onde as duas imagens provenientes dos olhos, ou as duas outras impressões que provêm de um mesmo objeto através dos outros órgãos sensitivos duplos, possam amalgamar-se numa só antes de atingir a alma, de modo a não lhe apresentar dois objetos ao invés de um único”⁵. A glândula pineal é, de acordo com Descartes, o órgão onde, graças aos movimentos infatigáveis dos espíritos animais, unem-se os diversos estímulos que abarrotam as cavidades do cérebro. “Assumamos então que a alma sedia-se na glândula miúda que jaz no centro do cérebro, de onde ela influencia todo o resto do corpo por intermédio das emanações, dos nervos ou mesmo do sangue que, transportando as impressões dos espíritos, pode carregá-las através das artérias a todos os membros”⁶.

Descartes enumerou seis “paixões primitivas”, em cujo primeiro escalão ele situou a admiração (“súbita surpresa da alma”), distinguindo-a assim do amor, da raiva, do desejo, da alegria e da tristeza. Todas as demais paixões - ele enumerou outras trinta e quatro - surgem de uma mistura das primárias ou delas decorrem diretamente. Elas são erigidas em espécies independentes dos homens concretos, as quais são essencialmente universais, pois a anatomia humana não apresenta variantes privadas de glândula pineal; caso contrário, verificar-se-ia a carência da própria alma. Descartes não se interessou pelas diferenças sociais e culturais: essa não era sua preocupação. Ele considerou que as paixões eram recebidas do exterior pela alma, como os demais objetos. Uma espécie de condicionamento explicaria as variações na influência da alma sobre o corpo. Descartes tomou o

exemplo de um animal “deveras estranho e abjeto” que, ao se aproximar inopinadamente de um homem, “exibe uma intensa semelhança com as coisas que se verificaram danosas a seu corpo no passado; excitando na alma inicialmente a paixão do receio e, logo após, talvez a paixão da audácia, talvez a do medo ou do pavor, de acordo com o temperamento do corpo, com a força anímica, e, finalmente, consoante as reações prévias de autodefesa ou de fuga executadas como meio de preservação contra as coisas nocivas com as quais a aparição se associa”.

Sem embargo, Descartes abordou o assunto numa espécie de arrependimento tardio, reconhecendo a influência da vontade para atenuar os efeitos das paixões ou para orientá-las, ou até mesmo para velá-las, como escreveu a Elisabeth: “Eu não sou da opinião... de que devamos nos isentar das paixões, basta que as submetamos à razão. Quando se logra assim capturá-las, elas podem ser tanto mais úteis quanto mais tenderem ao excesso” (Iº de setembro de 1645). A psicologia pessoal modularia então os movimentos impulsivos da alma. Mesmo que a cólera incite a levantar a mão para surrar, a razão é capaz de contê-la. Mesmo que o medo provoque a fuga, um sobressalto corajoso pode permitir que se encare o perigo. Assim, o maquinário das paixões é dotado de um corretivo facultativamente operado pela vontade do sujeito, o qual não se reduz estritamente ao papel de fantoche passivo. A perspectiva de Descartes é a de um biologismo temperado pela psicologia da vontade. Ele constitui o primeiro marco de quilometragem de um modelo destinado a uma longa posteridade.

Alguns anos mais tarde, em 1668, o pintor Charles Le Brun, primeiro pintor real sob Luís XIV, pronunciou em Paris uma conferência sobre a expressão das emoções ante a Academia Real de Pintura e de Escultura. Alguns anos após seu falecimento, o texto foi pela primeira vez publicado em 1996. As ilustrações nele contidas exibem cada uma das paixões repertoriadas, como se fossem borboletas expostas sob uma vitrine, sem deixar-lhes a mínima chance de se modularem. Charles Le Brun desbravou a trilha de outra espécie de biologismo, o qual expulsa as paixões para o exterior da humanidade, na condição de herméticas espécies morais que vêm do exterior invadir a “face” do homem na total indiferença dos outros movimentos do corpo. Um “alfabeto das máscaras”⁷, prefiguração do que se tomaria posteriormente o “método dos julgamentos” nas pesquisas

contemporâneas, promovidas notadamente por Ekman, as quais associam uma “expressão” facial a cada emoção particular. Essa foi a originalidade do pintor que, de resto, retomou as seis paixões primárias de Descartes; contentando-se, entretanto,

com dezessete paixões compostas (receio, terror, bravura, cólera, etc.). Vinte e três figuras imobilizam cada uma dessas paixões, como organizadas num diagrama composto pelas diferentes configurações de um rosto geométrico estilizado, concebido como uma espécie de estado zero da afetividade encarnando a “Tranquilidade”. A alma excita o maquinário corporal ao mobilizar os nervos, o sangue e os espíritos animais. Sobre a junção da alma e do corpo, sem a qual a fábrica das paixões enguiçaria, Le Brun indicou a hipótese cartesiana da glândula pineal, ao passo que ele prudentemente se aliou a uma segunda versão, segundo a qual “a alma recebe as impressões das paixões no cérebro, mas ela experimenta os efeitos no coração”⁵. Para Le Brun, o maquinário das paixões é essencialmente muscular e facial, configurando uma série de traços do rosto como se fosse uma língua que enuncia sua própria verdade: posição das sobrancelhas, movimentos da boca, da testa, dos olhos, a cor da pele, etc. “Aceitando-se que realmente exista uma parte onde a alma exerça suas funções de forma mais imediata (o cérebro); pode-se igualmente dizer que o rosto é a parte do corpo onde ela exhibe da forma mais marcada aquilo que está sentido”⁶. O rosto é o local da transparência da alma; mas isso não exclui a possibilidade de fingir uma paixão, de acordo com o raciocínio de Le Brun, que enunciou tal argumento pela primeira vez. Posteriormente, ele seria incansavelmente retomado pelos adeptos de uma abordagem biológica das emoções, como Ekman, para o qual o rosto é um espaço privilegiado de tradução da afetividade humana. Desde Le Brun, o rosto fora destituído em favor do semblante - uma coleção de traços agenciados⁷. Arrolando as figuras que não sofrem exceções nem nuances como um algebrista das formas, sua tarefa era redigir um dicionário passional de fórmulas faciais incontestáveis. Le Brun sugeriu uma anatomia das paixões ao gravar, na eternidade rígida de um semblante, um momento de expressão ideal; ao contrário de Descartes, entretanto, ele ignorou a vontade individual e estabeleceu um vínculo apriorístico entre a emoção e sua expressão facial.

No volume de sua *História natural* dedicado ao homem, Buffon se inscreveu no mesmo registro da natureza emotiva, da qual ele descreveu as variantes⁸. Observando a seu entorno expressões corriqueiras de afetividade, considerou que elas afetavam a integralidade da espécie humana. Ele universalizou seu ambiente ao considerar o homem como um organismo e suas emoções como emanções invariavelmente fisiológicas. As pessoas enrubes-cem de vergonha, de cólera e de orgulho; elas empalidecem por medo, terror e tristeza. A cabeça se abaixa por humildade, vergonha e tristeza. Ela se inclina lateralmente por languidez. Na aflição, na alegria, no amor e na vergonha, os olhos vçrtém lágrimas. Na tristeza, os cantos da boca se rebaixam e o lábio inferior se eleva. Buffon empreendeu uma meticulosa descrição das paixões ao longo de diversas páginas sem dar conta, mesmo por um fugaz instante, de que ele estava tratando da espécie humana. O artigo “Paixões” da Enciclopédia foi largamente inspirado em Buffon, reproduzindo o mesmo esquema universalista cuja audiência Darwin alargaria imensamente menos de um século depois.

[1](#)

Em 1819, ao redigir o verbete “Paixão” de seu *Dicionário das Ciências Médicas*, Virey inaugurou uma via prós-pera, cujas ambições, malgrado seu reducionismo, jamais foram desmentidas. Ele escreveu decididamente: “No estudo da natureza das paixões, deve-se reconhecer que ninguém pode melhor tratar desse assunto que o médico, e não o moralista ou o filósofo metafísico. A razão é evidente. As paixões são atos de organização ou da sensibilidade física compreensíveis apenas àqueles que examinaram as funções do corpo do ponto de vista clínico... É de se compreender, portanto, que u questão das paixões, de suas essências e efeitos, incumbem exclusivamente aos médicos” (apud STAROBINSKI. “Le pussé de l’émotion”, p. 57),

[2](#)

LUTZ, C. & WHITE, G.M. “The anthropology of emotions”. *Annual Review Anthropology*, n. 15, 1986, p. 297.

[3](#)

LE BRETON, D. *Des visages - Essai d'anthropologie*. Paris: M6taili6, 1992. • LE BRETON, D. *Sociologie du corps*. Paris: PUF, 1993.

[4](#)

DESCARTES. R. *Des passions de l'homme*. Paris: Gallimard, 1953, p. 48-49.

[5](#)

" LE BRUN, C. "Conférence sur l'expression des pulsions". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21, 1980, p. 96.

[6](#)

^u Ibid., p. 99.

[7](#)

¹¹¹ LE BRETON, D. *Le visage... Op, cit.*

[8](#)

BUFFON. *Histoire naturelle* -T. 3: Histoire de l'homme. Paris, 1804, p. 144ss.

Crítica da razão darwinista

Em 1874, Darwin publicou a obra mais importante da análise naturalista das emoções. *A expressão das emoções no homem e nos animais* analisa a origem e as funções das expressões faciais e corporais no homem e nos ani-tf

mais. Já nas primeiras linhas, Darwin emancipa-se do simbólico ao propor a continuidade do homem e do animal na observação de condutas. “Enquanto o homem e os demais animais forem considerados criaturas independentes, é certo que um obstáculo invisível deterá nossa curiosidade natural, impedindo-a de perseguir a pesquisa das causas da expressão tão aprofundadamente quanto possível”¹. A obra é de fato um mosaico talentosamente arranjado, mas que padece de muitas carencias metodológicas. Jamais, por exemplo, ela oferece uma ínfima definição das emoções, manifestamente tidas como um dado da experiência. Desde o início, Darwin efetuou um balanço dos trabalhos dedicados à emoção, citando C. Bell (1806), que ele estima haver revelado o estreito vínculo entre emoção e respiração. Darwin interessou-se pelas pesquisas de Duchenne de Boulogne, autor de *Mecanismo da fisiología humana ou análise eletro-fisiológica das paixões* (1862). Convencido de que as expressões não empregam mais de dois ou três músculos, Duchenne, pressionando um eletrodo sobre o ponto de junção do nervo e do músculo, eletrolisou isoladamente os músculos faciais de alguns pacientes do hospital psiquiátrico. Não se importando demasiadamente com a ética profissional no tratamento de seus doentes, ele empregou as “propriedades da corrente elétrica para provocar a contração do músculo do rosto a fim de fazê-los exhibir a linguagem das paixões. Desde o princípio de minhas pesquisas, eu havia percebido que o movimento parcial de um dos músculos do sono produzia invariavelmente uma expressão completa sobre a face humana”². Duchenne embasou sua obra com fotografias dos pacientes faradizados, abandonados entre suas mãos com o corpo inerte, mas com o rosto retorcido em afeições mais ou menos reconhecíveis.

Como para Le Brun, a expressão da paixão está nas “mudanças musculares”, o que anuncia sua universalidade. Ela reside na arbitrariedade da contração

dos músculos, tanto que um estímulo elétrico desferido com perícia, no ponto de implantação e na intensidade adequados, pode produzir os sinais tangíveis da paixão (da alegria, da tristeza, etc.). Duchenne louva a obra do Criador, cuja “divina fantasia engendrou o acionamento deste ou daquele músculo, ou de vários de uma vez, nos momentos em que Ele desejou que os sinais característicos das paixões, mesmo das mais fugazes, fossem temporariamente inscritos sobre a face do homem. Uma vez criada a linguagem da fisionomia, bastou conferir a cada ser humano a instrutiva faculdade de exprimir esses sentimentos mediante a contração dos mesmos músculos para tomá-la universal e imutável”³. Duchenne estava a tal ponto convencido de que uma fisiologia completamente mecânica bastava para averiguar a autenticidade das emoções, que afirmou ser capaz de distinguir entre um sorriso falso e um sorriso verdadeiro, oferecido de bom grado, simplesmente porque esse último estimula um músculo incontrolável voluntariamente (o orbicular inferior), o qual altera a tonalidade da expressão do rosto. Sem mobilizá-lo, “alegria nenhuma se instalaria sobre sua face com veracidade... O músculo que produz o relevo da pálpebra inferior não obedece à vontade, ele somente pode ser mobilizado por uma verdadeira afetação, por uma emoção agradável-

vel à alma. Sua inércia no sorriso desmascara os falsos amigos”¹⁵. Darwin retomou essa concepção de uma fisiologia reveladora do verdadeiro e do falso no domínio dos sentimentos. Ele repreendeu Duchenne por ter conferido uma exagerada importância à contradição isolada dos músculos faciais investigados na expressão da emoção; no entanto, presta-lhe homenagem por ter determinado quais dentre eles estão menos intensamente submetidos ao controle volitivo e por haver descrito com refinamento seu modo de ação e as decorrentes* dobraduras cutâneas. Outro anatomista francês, P. Gratiolet, também foi pôr ele contestado por haver descurado a influência da hereditariedade na produção das emoções.

Igualmente invocado por Darwin, Spencer discerniu, em seus *Princípios de psicologia* (1855), uma correlação entre a intensidade de um sentimento e a descarga motora que altera notadamente os músculos faciais. Ele sustentou: “desde o ligeiro frêmito causado a uma pessoa adormecida por uma apalpação, até as contorções de angústia ou saltos de alegria, admite-se a existência de uma relação entre a qualidade dos sentimentos e a soma de

movimentos por eles engendrados. Caso negligenciássemos momentaneamente essas diferenças, notar-se-ia que, em virtude das descargas nervosas que todas elas implicam, os sentimentos apresentam a comum característica de causar uma ação corporal cuja violência é proporcional a sua intensidade”. Assim, a passagem do sorriso ao riso explica-se por uma escalada progressiva do deleite. De forma semelhante, as virtudes soníferas do ópio não bastam a engendrar o sono. “Uma ligeira contração desses músculos, juntamente com a dobra dos ângulos exteriores dos olhos, associada talvez a um movimento quase imperceptível dos músculos que alongam a boca, revela uma onda tibia de sentimento aprazível. [...^Caso o regozijo aumente, o sorriso se faz notar; caso continue a incrementar, a boca se entreabre, os músculos dos olhos e ^{UH} cordas vocais se contraem. Quando os músculos relativamente extensos que governam a respiração são mobilizados, o sorriso aparece”. Spencer não diz o que pode ocorrer caso o prazer cresça ulteriormente, tampouco aquilo que mede a intensidade do prazer. Ele se posiciona no terreno de uma fisiologia mecânica, que deixa em suspenso a questão do sujeito - o tema das diferen*

ças individuais e culturais - ou que a dilui nos esquemas da espécie. Spencer também foi elogiado por Darwin, principalmente por haver demonstrado que “um afluxo de força nervosa sem direção obviamente toma em princípio as vias mais habituais; apenas caso essas não sejam suficientes, ele verterá na direção das vias menos inusitadas”⁴.

O estudo de Darwin procede de observações diretas realizadas sobre seus próximos. Ele comentou os eventos que testemunhara durante sua existência, solicitando cientistas amigos, psiquiatras, médicos, missionários ou viajantes a quem pedira que descrevessem as expressões emotivas particulares a outras culturas. Apresentando-lhes fotografias de rostos, ele interrogou um punhado de informantes sobre as emoções expressadas. Desde 1867, remeteu questionários a uma série de correspondentes disseminados mundo afora, a fim de estabelecer uma comparação dos esquemas de expressão das emoções no seio de diferentes culturas. Sua formulação ambígua destacou as emoções da experiência individual, visando a formar com elas, como fizera Le Brun, um catálogo de estados absolutos que se apoderam do homem. Darwin preparou o terreno para o que se assemelha a

uma botânica das emoções na qual cada uma delas seria descritível sem qualquer referência ao homem que as experimenta: destarte, elas poderiam em seguida ser transplantadas num herbário⁵.

As questões suscitadas por Darwin, inconscientes de sua parcialidade, já indicavam as respostas. “1. Exprime-se a surpresa abrindo-se largamente os olhos e a boca, ao mesmo tempo em que se levantam as sobrancelhas? 2. Caso a cor da pele permita o reconhecimento da mudança de coloração, a vergonha causa enrubescimento? Em particular, qual é o limite inferior do rubor? 3. Um homem indignado ou provocador franze as sobrancelhas, alinha o corpo e a cabeça, curva os ombros e cerra os punhos? 4. Relie-lindo profundamente sobre um assunto ou tentando resolver um problema, mu homem franze as sobrancelhas ou a pele localizada acima da pálpebra inferior?⁶ Seguem outras perguntas da mesma ordem, relativas ao abatimento, ao bom humor, ao escárnio, à rabugice, ao desprezo, ao desgosto, ao terror, ao riso, ao amuo, à duplicidade, à anuência e à negação. Os informantes interrogados eram colonizadores, missionários, viajantes, todos convidados a realizar uma observação meticulosa. Darwin insistia na pretensa fecundidade das pesquisas “realizadas com autóctones havendo pouco convivido com os europeus... Sem embargo, interessar-me-ei por estudos realizados sobre quaisquer indígenas. As generalidades concernindo a expressão têm pouco valor e a memória é a tal ponto infiel que rogo instantemente a meus correspondentes è[ue não se fiem em suas lembranças. Constituirá uma informação de grande valor qualquer descrição precisa da atitude tomada sob influência de determinada emoção ou de qualquer estado de espírito, acompanhada da indicação das circunstâncias que os produziram”⁷.

Darwin recebeu de seus correspondentes trinta e seis respostas mais ou menos detalhadas. Escrupuloso no tratamento desses dados, malgrado a arbitrariedade e as falhas de sua metodologia, ele declara servir-se com circunspeção das respostas desprovidas de precisões. Sem haver percorrido o terreno de estudos, havendo coletado um número restrito de observações cuja seriedade ele ignorava, tendo-se fiado num questionário ambíguo e indutor, havendo adotado o postulado da continuidade entre homem e animal e lançando um olljar exclusivamente biológico sobre a condição humana, Darwin concluiu: “quando um mesmo estado de espírito se exprime em todos

os países com uma uniformidade marcante, o fato é por si só interessante, pois ele demonstra uma estreita semelhança de estrutura física e de estado intelectual entre todas as raças da espécie humana”⁸. Os movimentos do rosto e do corpo tomados pela emoção têm por fundamento, segundo Darwin, os vestígios de animalidade do homem e a mobilização dos instintos que nele permanecem ativos. As diferenças culturais não passam de um verniz negligenciável ante esse fundo ancestral amplamente reconhecível. “Algumas expressões da espécie humana, disse ele, como os cabelos que se eriçam sob influência de um terror extremo, os dentes que se descobrem quando alguém se enraivece, restam quase inexplicáveis caso se refute que o homem outrora vivia numa condição muito inferior, vizinha da bestialidade”⁹.

Suprimindo a dimensão simbólica da manifestação das emoções, legi-
genciando os significados sociais e culturais que elas assumem em
contexti diferentes, Darwin dissolveu ao extremo a singularidade da
condição humar e das diferentes espécies animais. Mediante uma Ciência
natural que abare no mesmo movimento o estudo do homem e do animal,
Darwin afirmou universalidade das emoções e de suas expressões; no
mesmo movimento, e anulou a dimensão semântica que envolve as condutas
humanas no campo (afetividade. Destarte, o rosto e o corpo se reduzem a
meros espelhos da e pécie, deixando de ser o local e o momento de um
sistema simbólico do qu os membros singulares de um grupo social se
servem a fim de traduzir su; emoções, comunicando-as aos demais. Suas
manifestações são vestígios d< comportamentos antigos cuja utilidade
decorre da história das espécies: si traços da evolução ainda sensíveis,
cumplicidades biológicas que recorda ao homem seu parentesco com o
animal. O enraizamento hereditário qi pesa sobre o homem serve como
princípio finalista de explicação de uma s rie de comportamentos. Spencer,
que havia sustentado que a cólera implica' necessariamente a dilatação das
narinas, já havia serenamente asseverad “nós compreenderemos claramente
a utilidade de tal relação neuromuseul se nos lembrarmos que, durante o
combate, a boca era repleta pela porç; abocanhada do corpo do adversário.
As narinas se tomavam a única via pc sibilitando a respiração, e sua
dilatação se verificava particularmente útil Darwin se aferra mormente à
retração dos lábios, na qual ele lê o esboço (gesto de morder o adversário.
Por sua vez, Mantagazza notara nesse mesn sentido que “se não mais nos

mordemos, ainda mostramos os dentes duran nossos acessos; para mostrar ao adversário sua força, nós os cerramos”²².

Três princípios gerais, válidos simultaneamente entre os homens e ent os animais, explicam para Darwin a seleção das modalidades expressivas i emoção.

- *O princípio da associação dos hábitos úteis*: os comportamentos que revelaram úteis à espécie no curso da evolução fixam-se hereditariamer mesmo que, em longo prazo, eles se tomem anacrônicos. São atos q então se repetem graças à “força do hábito”. Assim, segundo Darwi

a expressão da cólera ainda faz o homem entreabrir os lábios, como se preparasse a mordida. Também o sobressalto que acompanha a percepção de um barulho repentino seria a réplica da necessidade de pular tão longe quanto possível para se colocar ao abrigo do perigo nos tempos antigos. Outrossim, o fato de coçar a cabeça como sinal de embaraço decorreria de uma necessidade de aliviar um mal-estar.

- *O princípio antitético-*, confrontado ao inverso da situação precedente, o homem ou.,o "animal são levados a realizar os movimentos musculares ou expressivos opostos, independentemente de qualquer utilidade prática. Esse é o caso da criança que se sente em segurança e se entrega nos braços de sua mãe. Caso se sentisse em perigo, ela a repeliria com todas ' as suas forças.

- *O princípio dos atos unicamente decorrentes da constituição do siste*

ma nervoso (descoloração dos cabelos sob efeito do terror, transpiração, enrubescimentos, tremores musculares, etc.). ,

Darwin aplicou às manifestações emotivas o princípio da seleção natural.¹

Caso de fato contribuam para a sobrevivência, por proporcionar alguma utilidade, elas passam a integrar de forma duradoura o patrimônio da espécie; as demais, de valorjeduizado, desaparecem. A coletânea das emoções de uma sociedade e sua expressão simbólica nada devem à

educação. Para Darwin, elas decorrem da herança da espécie, sobre a qual as sociedades humanas exercem pouca influência, exceto por alguns detalhes. Os movimentos do rosto e do corpo, formalizados na aurora da espécie humana ou no peno-, do subsequente, seriam peculiaridades persistentes, vestígios arqueológicos cuja razão de ser desapareceu, mas que recordam ao homem suas origens animais¹⁰. A hereditariedade e a congenialidade comandariam as manifestações emotivas, que se tomaram imutáveis no curso evolutivo da espécie e cuja quantidade foi, assim, limitada. De tal sorte, elas restam semelhantes, malgrado algumas nuances, a um bom número de manifestações vividas pe-los animais. Dessa maneira, Darwin visualizou o pavor nos seguintes termos: “nas épocas mais remotas, o pavor era exprimido de forma quase idêntica àquela atualmente manifestada pelo homem. Refiro-me aos tremores, aos cabelos eriçados, ao suor frio, à palidez, à abertura persistente dos olhos, ao relaxamento de muitos dos músculos e à tendência do corpo de se encolher e imobilizar”¹¹. Essa visão naturalista atribui ao homem um repertório de emoções destinadas a para sempre se repetirem no curso da história graças a sua adaptabilidade. Uma vez seladas para a eternidade, elas tocam os homens de modo idêntico no curso da história, traduzindo-se mediante as mesmas mímicas faciais e os mesmos gestos. Elas participam do destino da espécie.

Na esteira dos trabalhos de Duchenne e de Darwin, Dumas, por sua vez, fez experimentos com seus pacientes, neles provocando o sinal facial do sorriso por meio de estímulos elétricos¹². Também para ele, a questão simbólica era secundária, inclusa numa Biologia detentora da última palavra: “O sorriso pode receber uma explicação mecânica: trata-se da mais tênue reação facial a uma ligeira excitação do rosto. Não se faz necessário recorrer a hipóteses psicológicas, porquanto nos bastam as leis do equilíbrio, da orientação do movimento na direção que lhe oferece menor resistência, assim como outras leis análogas”¹³. Ele repreendeu Darwin pelo alargamento despropositado do princípio da associação de hábitos úteis enquanto que a “pura e simples fisiologia, a mecânica do corpo humano” oferece a chave para várias manifestações da emoção, notadamente da tradução do prazer no sorriso. Ele remata o sistema de Spencer, acrescentando que “um músculo melhor se contrai caso estejam presentes no organismo um número de aliados superior ao de adversários. Ainda se trata da mecânica, mas ela se revela um pouco

mais complexa do que aquela descrita por Spencer, embora reste em conformidade com a lei da direção do movimento no sentido da menor resistência”¹⁴.

Adstrito a sua abordagem muscular, Dumas interroga-se sobre a razão pela qual o homem tomou-se um dia capaz “de transformar um simples reflexo mecânico num sinal tão corriqueiro quanto um sorriso proposital”¹⁵. Foi “em virtude de um princípio de economia, do mínimo esforço necessário e, finalmente, de pura mecânica”¹⁶. O sorriso é “a reação mais cômoda dos músculos faciais a uma excitação moderada. Ele se manifesta particularmente nesses músculos graças à extrema mobilidade dos mesmos, mas a reação que eles exprimem é geral e parece se destacar na integralidade do sistema muscular”¹⁷. Dumas então explicou, sem dar risada, que o sorriso desenhado sobre o rosto do homem poderia igualmente se exprimir, de acordo com a espécie e conforme a mobilidade dos músculos, em qualquer outra parte do corpo. Ele leva a lógica darwiniana a seu extremo, indo nesse ponto ao encontro da tentação franciscana, deveras interessante nesse contexto: enquanto que, para os símios, o sorriso também vai estampado na face; tratando-se de cães e gatos, é mister atribuir o gesto equivalente a sua mobilidade caudal. Inferiores na ordem das espécies, “os pássaros em geral, também me pareceram sorrir por meio dos músculos eretores de suas plumas posteriores, órgão naturalmente muito móvel e tanto mais aparente quanto longo”¹⁸. O pássaro sorrindo com a cauda... É uma lástima que a imaginação de Dumas tenha-se detido no caminho, deixando-nos sem esclarecimento sobre o sorriso das moscas e dos peixes.

Sem embargo, Dumas reconheceu a influência dos vínculos sociais e culturais na formação do sorriso. Aceitando a mútua influência do biológico e do cultural, ele formulou a hipótese segundo a qual “as excitações moderadas são quase sempre agradáveis. Assim, foi-nos desde cedo possível interpretar o sorriso como um sinal natural de prazer sem contradizer os fatos”. Essa expressão se transforma em sinal social, suscetível de ser inculcado e reforçado na criança por intermédio de sua educação, com todas as nuances características dos grupos sociais e do estilo dos atores. Contradizendo Darwin, Dumas constata que os cegos de nascimento não podem reproduzir natural-mente as mímicas, como o sorriso. Trata-se de uma séria objeção às teses darwinianas sobre as quais ele se

fundamenta, pois tal contraste demonstra os limites de uma hereditariedade que desaparece quando a educação cessa. O rosto do homem cego de nascença permanece constante no decurso de uma interação. Dumas, com intuição e generosidade (indo um pouco ao encontro seu discurso geral), interrogou-se sobre a oportunidade de educar as crianças cegas de nascença na linguagem social das mímicas, para que pareçam menos enigmáticas a seus interlocutores¹⁹. Desse modo, ele apontou a influência da visão na aquisição das mímicas e dos gestos. Citando longamente as observações antigas de Lafcadio Heam sobre o Japão, ele observou que o sorriso pode constituir uma convenção social totalmente destacada de qualquer conotação de alegria ou de prazer. O japonês exibe um sorriso ao anunciar a morte de um próximo a um terceiro, assinalando dessa forma o respeito da intimidade desse último e a rejeição ritualizada de implicá-lo na partilha de uma dor que não lhe diz respeito. “Nesse ponto, escreveu Dumas, o sorriso está muito afastado de suas origens fisiológicas; ele está completamente desenraizado. Não se trata mais de um sinal natural de alegria, nem mesmo um aceno proposital; trata-se da expressão cortês atrás da qual os sofrimentos e os lutos da alma são escondidos dos demais”²⁰. G. Dumas estudou o sorriso sob o ângulo biológico, tecendo um debate constante com Darwin, Wundt e Spencer. Não lhe escapou a dimensão simbólica do rosto, tampouco do sorriso, que ele ressaltou de passagem. Evidentemente, esse aspecto despertou um interesse meramente secundário de sua parte²¹.

Limites das abordagens naturalistas da emoção

Numerosos trabalhos inscrevem-se na posteridade de Darwin, renovando seu vocabulário e métodos. Eles fazem referência, por exemplo, a programas genéticos e operam como teorias modernas, em total independência dos dados sociais e culturais. Tais seriam mecanismos de deflagração inata, por impregnação ou maturação, os quais suscitam os comportamentos no momento oportuno, independentemente da influência da educação. Para muitos pesquisadores, a expressão das emoções decorre mais da fisiologia do que da dimensão simbólica. Ela se fixou no curso da evolução, mediante reações biológicas e a emissão de sinais providos de particular utilidade para a sobrevivência da espécie. É invariável, correspondendo a esquemas mobilizados por classes particulares de situações (luto, perda de *status*, ganho de poder, etc.)²². Ademais, a expressão das emoções inscreve-se numa

continuidade expressiva que se iniciou com os primatas e foi legada ao homem. Elas são, aliás, reveladoras do esquematismo de observação que se impõe para a afirmação da universalidade da expressão das emoções. Caso se coloque sobre um mesmo plano a alegria de um chimpanzé e a alegria humana, as diferenças evidentemente não terão voz ante as semelhanças preponderantes: a humanização do primata e a animalização do homem fazem com que ambos restem mal apreendidos em suas especificidades e na complexidade de suas relações com o mundo. Mostrando uma primorosa ignorância dos dados e dos debates que agitam os anglo-saxões nesse assunto, J.D. Vincent afirmou peremptoriamente que as teses, de Darwin foram contestadas apenas brevemente e por razões históricas. “Como observou Ekman: numa época em que triunfavam as teorias da possibilidade de ensinamento das condutas humanas, a tese darwiniana, que sustentava a universalidade da expressão das emoções, tinha um quê de indecente. Inobstante o ‘sorriso cruel’ dos asiáticos, chamado em reforço das teses culturalistas, ninguém mais duvida hoje em dia da universalidade das expressões emotivas. As mesmas contrações musculares traduzem a cólera, a surpresa ou o desgosto no seio dos diversos povos”²³.

Numerosos trabalhos perseveraram na pesquisa da universalidade expressiva das emoções mediante o estudo dos mecanismos neuromusculares do corpo humano. Kemper²⁴, por exemplo, opõe-se aos construcionistas por considerar que esses últimos olvidam os limites biológicos associados à experimentação das emoções. Ele aceita a tese de que a emoção provada pelo sujeito decorre de sua definição da situação, mas restringe tal constatação aos casos onde há relações de poder ou de *status*, as quais seriam suficientes para explicar o conjunto dos estados afetivos. Ganhos e perdas de poder ou de *status*, reais, imaginárias ou rememoradas, coordenam a totalidade das emoções na opinião de Kemper²⁵. A percepção pelo indivíduo de uma insuficiência de seus poderes ou de seu *status* engendra, por exemplo, a ansiedade ou a depressão; já uma tomada de poder, se ela é tida por imerecida, deflagra a culpa ou a vergonha, etc. As noções de poder ou de *status* às quais se refere Kemper descrevem uma espécie de psicologia universal, densamente impregnada de biologia, que confina o registro das emoções a uma série de situações estereotipadas.

Os autores da linha naturalista apagam a dimensão simbólica, aderindo à mesma objetivação das emoções. Eles jamais se enfastiam de identificá-las, como se fossem botânicos da afetividade, isentos de toda significação individual e social. Ocorre que tal percepção é desmentida pela vida real, a qual destaca particularmente sua ambivalência e complexidade - a mudança incessante das diversas tonalidades afetivas, que por vezes contrastam até mesmo no decurso das horas. A busca de uma base anatomofisiológica da emoção e de sua expressão despreza as nuances, as singularidades sociais e pessoais. Ainda que esse intento seja legítimo no interior das ciências biológicas, ele não possibilita a compreensão do homem em sociedade. Ele minora qualquer participação do indivíduo e toda projeção de sentido que esse opera para apreender determinado evento. Na emoção, o sujeito é percebido como um resto negligenciável, assim como seu grupo e seu público. Compreende-se que tal aplainamento das dificuldades possa conduzir à idéia segundo a qual os animais superiores são infinitamente próximos afetivamente dos homens.

Da mesma forma que a experimentação realizada pelos pesquisadores nada tem a ver com a emoção efetivamente vivida pelo indivíduo, as mímicas são suscitadas mediante o artifício do estímulo elétrico em total indiferença ao que possa sentir aquele que se submete à operação. Elas oferecem um artefato que se vincula exclusivamente ao impulso elétrico desferido sobre os músculos faciais. O recurso à fotografia é outro meio caro aos pesquisadores atentos aos mecanismos neuromusculares, que preferem evitar eventuais iqtetações concretas com os indivíduos. Suas práticas são recorrentes em seus experimentos: trata-se do método dos julgamentos e do método dos componentes, para retomar o vocabulário de Ekman. Empregada a miúdo a partir dos anos cinquenta e sessenta, o primeiro consiste em estabelecer uma amostra das expressões faciais exibidas por indivíduos de culturas diferentes, uma vez determinadas as emoções sentidas, medindo-se os movimentos musculares faciais no intento de cotejar tais imagens.

O método dos julgamentos propõe fotografias de expressões faciais a correspondentes de diferentes culturas, solicitando-se que identifiquem as emoções retratadas²⁶. Um método derivado emprega desenhos estilizados das emoções. Como qualquer fisiognomonia ou qualquer caracterologia, demonstrando a mesma falta de rigor e a mesma indução,

trata-se de transformar as emoções em substâncias, em diagramas, dissociando-se o indivíduo do real e apurando-o numa álgebra facial indiferente à pessoa sobre a qual ela se inscreve. A emoção está associada de forma unívoca a uma expressão, que é levada ao seu paroxismo, de sorte que o homem é percebido como uma peça intercambiável. A dimensão temporal vai excluída, como se a emoção fosse um mero brilho, uma essência atemporal que se apossa do rosto. O contexto não é levado em consideração: essa empresa se mostra profundamente artificial. Em 1922, Fekely ofereceu ao comentário de uma centena de sujeitos a fotografia de uma atriz “exprimindo raiva”, mas os termos usados para qualificá-la foram, por exemplo, o desgosto (11), a raiva (8), o escárnio (7), a aversão (5), a repugnância (5), o deságio (5), etc.^{27 28} Em 1931, Kramer pediu a voluntários que identificassem o significado de uma pose adotada por um ator. A surpresa foi reconhecida por 77% dos sujeitos, o medo por o honor por 62%, a vergonha por 53%, a cólera por 50%, a pena por 1¹ Dickey e Knower²⁹ apresentaram a estudantes mexicanos e americano repertório de onze emoções exprimidas por dois atores, um homem e mulher, tiradas por dois fotógrafos. Dentro da codificação mecânica ado tratava-se de identificar uma emoção no absoluto, mas eles alcançam re! dos nos quais as crianças mexicanas (86%) reconheceram “melhor” as ções simuladas dos atores que as próprias crianças americanas (69%). Ekman, Sorensen e Friesen³⁰, tratava-se igualmente de apreender emi “puras”, ou seja, inequívocas, sem ambivalências e sem mistura, caso cc rio o dispositivo jamais funcionaria. Dentre um total de 3.000 fotografi expressões faciais, excluindo-se o resto do corpo, apenas trinta preenche as condições de uma pose sem nuances. Essas últimas foram então apn tadas a estudantes americanos, japoneses, brasileiros, chilenos e argenl Também nesse caso, as emoções foram arranjadas *a priori*, e tidas por : tâncias incontestáveis. Seis dentre elas foram escolhidas: alegria, tristeza, i lera, medo, surpresa e decepção. Os resultados oscilaram entre 63% de nhecimento da cólera pelos estudantes japoneses a 97% de reconhecin da alegria pelos estudantes americanos. O próprio Ekman apontou a inoc do índice de reconhecimento pelos japoneses das emoções experimen pelos modelos, atribuindo-a ao fato de que essas as “mascaram com sot cortesias”. Todo o problema estava aí, devia-se tomar em conta a rcali na expressão da emoção ou o postulado segundo o qual as expressões d< ser universais? Izard³¹, ao testar sob o mesmo princípio oito emoções indivíduos de uma dezena de países, obteve

resultados parecidos: os gn por exemplo, identificaram a excitação a 66%; a alegria a 93%; a surpr 80%; a angústia a 54%; a decepção a 87%, etc. Os americanos, os brasil e os japoneses concordaram a 60%. Os habitantes da Nova Guiné confi ram a surpresa e o medo a 45%. A surpresa foi reconhecida apenas pu entre dois indivíduos. Ekman e Friesen³², tomando nove “culturas” (Estônia, Grécia, Hong-Kong, Japão, Escócia, Turquia, EUA, Alemanha e Sumatra), observaram concordâncias de 90% para a alegria, de 89% para a surpresa, de 85% para a tristeza, de 80% para o medo e de 73% para a decepção. Outra pesquisa de Ekman e Friesen³³, realizada em meio a uma população da Nova Guiné que teve apenas raros contatos com os ocidentais, jamais havendo assistido a filmes, e ignorante do inglês, pretende pôr um ponto final no debate sobre o *status* culturái das emoções. No total, 189 adultos e 120 crianças deviam escolher duas ou três fotografias (cujas expressividade estava deliberadamente caricaturada) para descrever a história narrada por um colega. As correlações entre as respostas esperadas por Ekman e Friesen e as que foram oferecidas pelos aborígenes resultaram entre 64% para o medo e 94% para a alegria. Os índices são bons para a tristeza, a alegria, a cólera e a decepção; a confusão, porém, reina entre o medo e a surpresa, o que já é suficiente para abalar a tese da universalidade. A metodologia beirava a indução, suscitando a questão da percepção do conteúdo das fotografias pelos indígenas: de fato, a experiência etnológica demonstra que ela não é nem um pouco óbvia para as sociedades que não as conheciam de antemão.

Numerosas sondagçns da mesma ordem sucederam-se, mas nós não nos deteremos nesse assunto porque elas fazem prova de um vício formal: a pressuposição da universalidade biológica das emoções, compreendidas como estados absolutos. Daí decorre a ingenuidade que as levou a considerar as populações pesquisadas como uniformes e reveladoras das características de todo um país, deixando de lado as diferenças de classe ou simplesmente regionais, etárias, etc. Com efeito, as sondagens se referiam aos japoneses, aos gregos, etc. Para esses pesquisadores, é a emoção que se “exprime” e não o indivíduo. A rigor, caso a emoção fosse uma substância universalmente presente, isso deveria ensejar uma taxa de reconhecimento próxima a 100% em cada pesquisa, proporção da qual os resultados obtidos restaram distantes.

Outros trabalhos colocam em evidência a familiaridade dos informantes com a população estudada como critério para a correta apreciação dos sinais

exprimidos pelos atores. Assim, as emoções traduzidas sobre os rostos dos ocidentais são mais facilmente reconhecidas na medida em que os indivíduos pesquisados mantiveram contatos com os europeus³⁴ ou em função de sua proporção urbana. Kilbride e Yarczower³⁵ ressaltaram as divergências de apreciação de uma emoção entre populações provenientes da Zâmbia e dos Estados Unidos. Outros pesquisadores, ao revés, fizeram prova de desconfiança com relação às formas procedurais³⁶ excessivamente simplificadoras do objeto de estudos e do modo de investigação. Langfeld mostrou que, caso se solicite a uma população que deduza o estado afetivo representado por atores a partir de uma série de fotografias, apenas 32% dos julgamentos resultarão conformes às pretensões dos mesmos. Inversamente, caso se informe aos indivíduos a denominação dos estados afetivos representados, facultando-lhes aceitar ou recusar a categorização, apenas 43% dos julgamentos verificar-se-ão coincidentes³⁷. Izard³⁸ consentiu que os sujeitos descrevessem com suas próprias palavras as fotografias produzidas, em vez de escolher entre uma lista preestabelecida de emoções. O grupo era constituído por indivíduos franceses, americanos, ingleses e gregos. A identificação correta dos estados afetivos, de acordo com os critérios de Izard, resultou em 56% para as mulheres e 50% para os homens, respeitando uma média idêntica para os quatro grupos. Novamente, tais resultados deveriam incitar os partidários da universalidade das emoções a um pouco mais de reserva. Nesse contexto de exercício artificial de reconhecimento de emoções, a margem de reconhecimento é acompanhada por uma margem de erro análoga, o que permite concluir que as famosas emoções “puras” nada têm de transparen-

tes. Numa mesma população, esse experimento faz parte da vida quotidiana. Muitas vezes é difícil identificar o estado afetivo de um próximo unicamente por intermédio de suas expressões. Ademais, é de conhecimento geral a qual ponto a emoção experimentada pode ser exprimida de formas sensivelmente diferentes de acordo com os indivíduos, mesmo quando pertencem a uma mesma cultura.

Crítica do Facs: a face incorpórea da emoção

O empreendimento de Ekman e Friesen, neste ponto, talvez se configure um dos mais incisivos e contestáveis do ponto de vista de uma antropologia das emoções. Ekman reivindicou uma filiação darwiniana, evocando com admiração o trabalho de Duchenne, embora tenha corrigido alguns pormenores, principalmente no que tange ao sorriso “verdadeiro” e o sorriso “trucado”. Ele observou que “a maioria das pessoas são de fato capazes de contrair a parte inferior do orbicular, o qual fecha as pálpebras (*pars palpebralis*)’, embora sejam raras as pessoas capazes de contrair voluntariamente a parte exterior, aquela que eleva as bochechas e puxa para o interior a pele situada em torno aos olhos (*pars lateral is*)”^{39 40}.

Arraigando-se, ambas, numa mecânica muscular das emoções, essas diferenças de apreciação revelam-se inconsequentes: amenidades trocadas entre pesquisadores que concordam no essencial e que assim reforçam mutuamente suas hipóteses. Ekman e Friesen propõem um estudo sistemático dos diferentes feixes musculares implicados na expressão das emoções, no espírito dos trabalhos de Duchenne. Sua ferramenta, o Facs (*Facial Action Coding System*)³⁹, a versão refinada do protótipo de 1971, revela-se interessante por sua indiferença em relação aos homens reais engajados nas relações afetivas experimentadas⁴¹. Trata-se outra vez de um trabalho executado na abstração do laboratório, distante de qualquer contaminação com a vida concreta, e num contexto autista. Sem embargo, esse empreendimento ambicionava enunciar verdades objetivas sobre a emoção. Durante um ano, na companhia de um espelho, escreveram eles, “nós aprendemos a contrair separadamente os músculos de nosso rosto. Quando pensávamos ter contraído os músculos adequados, fotografávamos nossos rostos. Em geral, nós não tínhamos dúvida em relação à contração do músculo planejado; na realidade, o problema era simplesmente aprender a fazê-lo. Apalpando nossos rostos, podíamos em geral determinar se o músculo pretendido estava de fato contraído”⁴². Os dois pesquisadores estimulavam eletricamente os músculos ou registravam as modificações da atividade elétrica resultado das contrações musculares voluntárias provocadas por uma agulha. Virando a página na construção do Facs, eles recorreram a catorze indivíduos que haviam aprendido, amparados por Ekman e Friesen, a controlar músculos específicos, arquivando subsequentemente centenas de gravações em vídeo que ilustravam uma série de emoções. O inventário meticuloso dos feixes musculares da face atuantes nas emoções visava estabelecer uma correspondência “termo por termo”⁴³

entre um número finito de emoções e a mecânica fisiológica que mobiliza precisamente certas fibras nervosas e musculares. “Como cada movimento resulta de uma atividade muscular, nós deduzimos que um sistema exaustivo poderia ser obtido mediante a descoberta do papel de cada músculo nas mudanças de aparência do rosto. Recolhendo tal conhecimento, nós deveríamos ser capazes de analisar cada movimento da face segundo a mobilização de cada unidade mínima de ação anatômica”⁴⁴.

O Facs pretendia medir o início e o fim de uma emoção, transpondo-a num diagrama. Ele aspirava a se estabelecer como uma ferramenta incontestável de avaliação da emoção provada pelo sujeito mediante a descrição precisa das unidades musculares e nervosas requeridas. Ao invés de empreender uma apreciação subjetiva relativa à alegria experimentada pelo indivíduo, o Facs propunha uma fórmula fisiológica pretendendo inclusive sopesar a sinceridade do indivíduo descrito. Nada obstante, os dois autores reconheceram uma significativa falha no sistema: o Facs media tão-somente as transformações visíveis da face, desinteressando-se pelas mudanças tônicas cuja importância não pode ser tratada de irrelevante. Carroll Izard sugeriu um sistema de avaliação análogo, o MAX (*Maximally Discriminating Facial Movement Coding System*^{5*})^{45 46}, o qual emprega 29 unidades de movimento elementares. Utilizável com maior simplicidade, ele foi alvo das mesmas críticas, por estabelecer *a priori* as emoções - embora de forma diferente e mais particularizada do que as emoções propostas por Ekman e Friesen. Um desacordo tão sensível entre dois adeptos da universalidade da expressão convida a refletir. Em adição, as interações entre indivíduos, mesmo numa mesma região do mundo, jamais contrapõem simplesmente suas cabeças ou rostos, como se fossem gatos do Cheshire provenientes de uma página de Lewis Carroll; trata-se de homens e de mulheres que possuem no mínimo um corpo, que mexem as mãos, que se deslocam e adotam atitudes peculiares, os quais se tocam ou abstêm-se de contato ao conversarem, etc. A emoção se encarna no corpo e na voz, ela não se limita a invadir a face.

As emoções primárias

Algumas emoções estudadas pelos pesquisadores de inspiração naturalista são, evidentemente, consideradas primárias e universais. Contudo, num

saboroso paradoxo, não há acordo em relação ao repertório das emoções de base, pretensamente inatas e fisiologicamente descritíveis. Guiando-se pelos trabalhos de Tomkins, Ekman⁴⁷ enumerou seis delas: cólera, medo, tristeza, alegria, decepção e surpresa. Plutchnik⁴⁸ listou oito: aceitação, cólera, antecipação, decepção, alegria, medo, tristeza e surpresa. Schaver e Schwartz⁴⁹ arrolaram cinco: medo, surpresa, alegria, cólera e tristeza. Kemper propôs: medo, cólera, depressão e satisfação⁵⁰. Izard⁵¹ catalogou onze: alegria, surpresa, cólera, medo, tristeza, desprezo, angústia, interesse, culpa, vergonha, amor. Frijda⁵² avançou dezessete, dentre as quais figuram a arrogância, a confiança, a pena, o esforço, etc.

Outros pesquisadores propuseram sistemas ainda mais diversos. Ortony e Tumer⁵³ realçaram que os fundamentos teóricos das classificações podem corresponder a estudos das expressões faciais (Ekman e Friesen), a esquemas adaptativos de base (Plutchnik)⁵⁴, ou ao enraizamento de uma programação neurológica (Gray, Izard, Tomkins, etc.). Kemper apoiou-se mormente na convicção de que a afetividade baseia-se em estruturas psicológicas universais - o que remete, em última análise, a um fundamento biológico. Nessas abordagens, a cultura de pertencimento e a singularidade individual não passam de um fenômeno superficial e negligenciável. As definições diferem segundo os autores. Os princípios de explicação e o vocabulário dão margem a divergências sensíveis. (Ortony e Tumer). Enquanto alguns se referem ao “medo”, outros evidentemente preferem evocar a “ansiedade”. Enquanto uns falam de “cólera”, outros fazem alusão à “raiva”. Sob diversas plumas, a “alegria” se toma “felicidade” ou “elação”. A conotação positiva ou negativa dos estados afetivos não é considerada neste ponto, o que provoca novos questionamentos. O “interesse” é interpretado como uma emoção de base por Frijda, Izard e Tomkins, embora ele melhor se enquadre como um estado cognitivo, como salientam Ortony e Tumer⁵⁵. Esses dois autores interrogaram-se sobre o *status* afetivo do “desejo”, evidenciando a sua complexidade, a especificidade provocada pela dessemelhança dos objetos.

A simples identificação das emoções de base gera enormes dificuldades. Além de contrariar a realidade concreta das sociedades humanas, em nome das quais se realiza tal digressão (malgrado a recusa em perceber as semelhanças entre os homens), ela ainda enfrenta um importante desmentido:

nenhuma estrutura neurofisiológica justifica a distinção de tais emoções⁵⁶. A noção de emoções de base permanece uma hipótese acadêmica cuja validade depende da poda de todas as diferenças entre as sociedades. A consequência da satisfação dessa condição de validade é a declaração de uma marcante semelhança emotiva entre o homem e o chimpanzé, apesar de ainda existir, para uma dezena de pesquisadores anglo-saxões, desacordo mesmo em relação àquilo que pode ser considerado universal na própria afetividade humana. A botânica propugnada por tais pesquisadores classifica a afetividade, a embala em celofane e a estoca num herbário. Ela está condenada a para sempre trabalhar sobre um tipo, seguindo o exemplo das obras que propõem chaves gestuais nas quais cada desenho ilustra uma fisionomia: a Alegria, a Dor, a Cólera ou o Desprezo. Para Ekman, a polissemia do rosto é reduzida a algumas fórmulas exemplificativas, olvidando-se o corpo, tido invariável-mente por urhà estátua, como se a emoção solicitasse apenas um punhado de fibras musculares faciais⁵⁷. É difícil entender como possam relatar emoções reais essas emoções de laboratório, herborizadas numa série de imagens exageradas, desprovidas de voz, exteriores a qualquer contexto e desvinculadas do movimento do corpo e dos membros. Ortony e Turner provocaram um dilema de impossível resolução: “a recusa em aceitar a noção de emoções de base não obriga à rejeição da ideia da possível existência de elementos de base em combinação a partir dos quais diversas emoções se constroem... Esses consistem mais verossimilmente em elementos de conhecimento, pressentimentos, etc. Assim, a pergunta ‘quais são as emoções primárias?’ não é do tipo que se possa responder. Trata-se de uma questão mal formulada, como se perguntássemos ‘quais são os povos de base?’, buscando uma resposta capaz de explicar a diversidade da humanidade”⁵⁸.

A botânica das emoções

Ekman e Friesen estão à procura de uma linguagem natural das emoções, anatômica e fisiologicamente identificável. Eles logicamente se empenham em suprimir toda inferência individual no estudo de suas expressões. Inferências tanto ainda mais incômodas para a elaboração de sua botânica na medida em que essa se funda num dualismo. Ela contrapõe, de um lado, as emoções erigidas em substância psicológica (alegria, cólera, etc.) e, de outro lado, o indivíduo, sobre o qual elas se instalam

provisoriamente, “exprimindo-se” em total indiferença a seu suporte. Aliás, nenhuma equivocabilidade poderia comprometer a pureza das expressões, que são necessariamente correlatas a uma emoção. Tratar-se-ia da alegria ou da cólera em estado puro, sem o menor refugio ou a menor nuance. Ekman vive num mundo plácido, onde basta aplicar sua grade para compreender o outro, ainda que esse trapaceie, visto que o autor sabe muito bem identificar a mentira mediante uma série de sinais corporais incontornáveis ao indivíduo. Mantendo-se coerente com o dualismo da compreensão literal dos termos “expressão das emoções”, ele afasta o indivíduo real, massa desimportante que compromete o delineamento da emoção que tenta se manifestar através de seus feixes musculares. “O conhecimento das bases musculares da atividade e a confiança no diagnóstico preciso dos movimentos permitem evitar os escolhos das diferenças individuais”⁷². Nenhuma importância é conferida à ambivalência, às variações pessoais, sociais ou culturais. Contudo, a vida afetiva é sempre um tanto clara, um tanto obscura, embaralhada, muitas vezes incompreensível.

É de se perguntar como Ekman se desembaraçaria desta bela descrição de Proust, em *Sodoma e Gomorra*, quando Morei, anunciando sua ausência uma noite, ataca os ciúmes de Charlus: “Assim, o amor causa verdadeiras subleves geológicas em pensamento. Na mente de Charlus, que parecia, há alguns dias, uma planície tão uniforme onde, fitando-se o horizonte, não se percebia à distância nem mesmo uma ideia rasteira, erigiu-se bruscamente um maciço duro como pedra de montanhas ricamente cunhadas, fazendo crer que um escultor, ao invés de prover-se de mármore, tenha tortuosamente gravado no local, em grupos gigantes e titânicos, o furor, os ciúmes, a curiosidade, a vontade, a raiva, o sofrimento, o orgulho, o espanto e o amor”⁷³. Ekman e Friesen jamais miram um rosto, mas uma face partilhada em emaranhados musculares, uma máscara sem ambiguidade, como os desenhos de Le Brun, ou seja: caricaturas da vida real. A pele é eliminada. O indivíduo assim considerado mais parece uma face esfolada retirada de uma sala de anatomia e disposta, sem rancor, a “exprimir” sua alegria, seu interesse ou sua surpresa com as fibras musculares que lhe restam. São igualmente descartadas as nuances do olhar, os movimentos corporais, o ritmo, os gestos manuais, os ombros, a posição do busto, os deslocamentos, as sequências rituais que inscrevem a emoção no passar do tempo e a modificam de acordo com as circunstâncias, etc. [59](#) [60](#)

A dimensão simbólica que percorre as pulsações íntimas do rosto é neutralizada em benefício de um modelo biológico que nada ensina sobre a forma como o ator experimenta afetivamente os episódios de sua vida e os traduz ante os demais. Observando os outros, nós não percebemos uma série de contrações musculares, mas um homem sorridente ou amargo, exibindo em seu rosto todos os entretons próprios à singularidade de sua história. Os músculos não compõem o sorriso ou a tristeza em maior cota que o cérebro produz o pensamento: é o homem que sorri ou que pensa com a carne que o compõe e dele faz um ser pensante e sensitivo. Destacadas da vida real, essas perspectivas excluem a ambivalência, a brincadeira, as variações individuais (timidez, pudor, discrição, fleuma, dissimulação, etc.), os matizes transmitidos pelas rugas faciais, ou seja, pela pele nua, em cuja textura leem-se os sentimentos que um ator experimenta ou exhibe na tentativa de iludir. Essa abordagem também cerceia todas as diferenças sociais e culturais, as quais se tornam tanto mais sensíveis quanto mais comovente for a situação; solicitando não apenas a face, mas a pessoa inteira e todos os movimentos de seu corpo, sua palavra, seus deslocamentos no espaço, etc. Nesses casos, as emoções superam o controle relativo operado pelo ator sobre aquilo que ele quer exhibir de seus sentimentos e de suas maneiras de ser. Tal apresentação pessoal é ainda modulada segundo as circunstâncias, de acordo com os interlocutores e a trama sutil das mútuas interpretações que se tece entre os indivíduos presentes. Ekman e Friesen desconhecem as mesas de pôquer em torno das quais cada jogador controla suas afeições e elabora uma estratégia de mímicas aptas a proteger seu jogo, propiciando-lhe melhor sorte. Eles esquecem o teatro, onde um ator í.

gesticula a seu público e propõe sinais extraídos de um repertório cultural, exibindo emoções que ele não experimenta. As abordagens biológicas da emoção desenraízam metódica ou forçosamente os movimentos corporais e faciais de seu fundo pessoal, relacionai, social ou cultural. Um exemplo de Eibl-Eibesfeldt⁷⁴ tacha de universal um movimento particular das sobrancelhas que se elevam fugazmente durante os rituais de saudação das sociedades humanas⁶¹. Um gesto infinitesimal e isolado, como se fosse um fragmento declarado absoluto, ao passo que sua existência é unicamente concebível no seio de um código, ou seja, numa relação necessária com o conjunto das demais mímicas, gestos, posturas, deslocamentos ou palavras, o qual compõe a saudação. É como se nos

esforçássemos em descobrii um som comum aos diferentes idiomas, exatamente num campo onde os homens compreendem-se unicamente mediante o emprego de uma língua específica, dentro da qual os sons existem apenas transcodificados em sinais inseridos em articulações significantes, as únicas que têm o condão de transmitir significado. Um gesto não passa de um sinal; ele é dotado de validade somente em sua relação com os outros gestos dos rituais de encenação corporal e verbal.

Os universalistas contêm o tempo da expressão. Eles a fixam, trabalham do sobre a face ao invés do semblante⁶², sobre a anatomofisiologia e não (sobre a carne. Eles negligenciam a totalidade corporal como se os músculos da face detivessem o monopólio expressivo. O corpo é destacado do homem entendido como uma simples estrutura fisiológica, um objeto entre outros dentre os quais o indivíduo é apenas um anfitrião secundário e intercambiável. Eles isolam as substâncias (a alegria, a cólera, etc.) cuja realidade intrínseca afirmam independentemente de qualquer indivíduo. Em verdade, o método adotado evoca a caracterologia e sua simplificação desmedida, sua: projeções fantasmáticas, sua indiferença ao rosto, à vida real e a qualquer objeção emitida pelo próprio sujeito. Elas obedecem à lógica das histórias: em quadrinhos: trata-se da conjuração simbólica da infinita complexidade da condição humana mediante seu ordenamento segundo algumas figuras: simples. Trabalho realizado sobre “máscaras” e não sobre seres humanos⁶³ O Falso ou o Máx decorrem da aversão à desordem da vida, revelando uma aposta sobre a bela regularidade das fórmulas teóricas, da mesma forma que uma chave onírica dispensa todo questionamento sobre os mistérios do sonho. Caso se reconhecesse a emoção como uma questão muscular afetando de forma idêntica a espécie humana, ela deixaria de ser um sinal de liberdade e se tornaria a marca tranquilizadora de uma pura fisiologia, assim permitindo que fosse para sempre estudada dentro do laboratório, de onde não seria necessário sair.

A emoção não é uma substância

No curso da vida quotidiana, a emoção não é uma substância, uma entidade indescritível, um estado imóvel e imutável que pode ser encontrado sob a mesma forma e nas mesmas circunstâncias no conjunto da espécie humana. Ela é uma tonalidade afetiva que cobre como uma mancha de óleo o

conjunto dos comportamentos e não cessa de continuamente se modificar cada vez que a relação com o mundo se transforma ou que os interlocutores mudam. A emoção não é objeto possuído ou possuidor (no sentido dos transes de possessão), um indivíduo tributário das particularidades da espécie. Na experiência afetiva corriqueira, a emoção ou o sentimento jamais se compõem de uma única tintura, frequentemente eles são mesclados e oscilam de uma tonalidade à outra, marcados pela ambivalência. É possível rir de uma situação ou de uma tirada humorística sem se eximir completamente da angústia decorrente da espera de um exame médico; também é possível sentir-se ao mesmo tempo mortificado e culpado após a morte de um próximo ou sentir ciúmes ao mesmo tempo em que se reprova esse sentimento ou que se considera injustificado nas circunstâncias. Alguém pode sentir vergonha de uma

situação e pensar ter chegado o momento de retomar as rédeas e rejeitar uma 'â»

educação excessivamente pudibunda, etc. A emoção não possui a claridade da água de fonte. Ela, no mais das vezes, constitui uma mistura incomprensível cuja intensidade não cessa de variar ou de se traduzir mais ou menos fielmente através da atitude do indivíduo. As condutas que o laboratório estimula entre tal e tal hora com um punhado de voluntários remunerados ou de estudantes mobilizados para a circunstância, sob o olhar mais ou menos discreto dos experimentadores, fora das verdadeiras interações sociais, nada tem a ver com aquela que dimana dos acasos da vida quotidiana.

A redução da emoção a uma substância é grosseira e decorre da cegueira sobre uma infinidade de aspectos da dinâmica da afetividade. Ela anula toda a história social e cultural dos sentimentos, declarando tranquilamente que nada sob o sol evoluiu após o homem de Neandertal. As emoções ou o sentimento não são libélulas etiquetadas sob uma vidraça, cujas características e cores podem-se descrever no intuito de serem previstas em libélulas vivas. Não é possível operar tal associação, pois as emoções são

estados transitórios, enquadrando-se num mosaico de movimentos permeado de ambigüidades e de sombreamentos, de fleuma e de arrebatamentos, etc. São formas sociais de conhecimento que alimentam os estados afetivos, as quais são mais ou menos prontamente identificáveis pelos homens de um mesmo grupo. Fazendo da emoção uma substância biológica, os naturalistas trabalham sobre um artefato. Eles transformam noções compreensíveis ao bom senso (alegria, tristeza, etc.) em realidades materiais associadas a mecanismos hormonais. Tal representação faz do corpo uma reserva de estados dos quais a pessoa é mera vítima passiva⁶⁴. As emoções experimentadas e expressas são atributos do homem imerso na turbulência de um mundo jamais rematado e não apenas reflexos de uma coleção de músculos ou de um mero programa genético. A afetividade provada destila-se com o tempo, ela dura mais ou menos, apresentando intensidades variáveis e traduzindo-se por uma série de manifestações físicas cambiantes que mobilizam a totalidade dos recursos faciais, gestuais, posturais e orais do homem. Em momento algum, o rosto e o corpo cessam de mover-se, de fazer sinais, exceto após a morte. Assim, jamais um museu poderá expor uma bela figura da Alegria ou dos Ciúmes, da Cólera ou do Amor. Ele mostrará simplesmente uma criança sorrindo com uma bola entre as mãos num parquinho em Lisboa sob os olhos de sua mãe ou dois namorados beijando-se sobre um banco de praça em Roma ante a objetiva de um fotógrafo.

Com efeito, não existe uma expressão da emoção, mas inúmeras nuances do rosto e do corpo, as quais demonstram a afetividade de um ator social em dado contexto. Não existe homem que “exprima” a alegria, mas homens alegres em seus estilos particulares, de acordo com suas ambivalências e sua singularidade. Tampouco se pode encontrar um homem que “exprima” a “aflição”, apenas um homem que sofre porque está de luto ou mortificado pelos acontecimentos. A cólera não pode ser dissimulada detrás da tela do gesto que a manifesta, ela é o próprio gesto, esse grito, essa atitude em relação ao mundo. As pesquisas realizadas na posteridade darwiniana colidem com o dualismo (o homem de um lado e a emoção, como estado independente, do outro), com a ambiguidade da noção de expressão (quem exprime o quê?) e com o exagero dos rostos que pretensamente “exprimem” a emoção. Essa última é naturalizada (no duplo sentido do termo), alfinetada como uma borboleta sob o rótulo de sua espécie. Além disso, perscrutam-se as mímicas faciais que a elas correspondem, como se a

emoção fosse uma quantidade finita e inequívoca, destacável do ator social como os ossos podem ser extraídos do esqueleto. Tentando gravá-las mediante um esquema simples, numa espécie de retrato-falado que as depura das possíveis objeções, as emoções não mais se encontram em lugar algum; abstraídas, elas se tomam ilusórias como um esboço que pretendesse se confundir com a verdadeira paisagem. Ademais, esses trabalhos distinguem de forma deveras arbitrária o rosto do resto do corpo, reduzindo à insignificância a multidão de sinais e de símbolos que se entrelaçam ao sentimento provado.

Os sentimentos nascem num indivíduo preciso, numa situação social e numa relação particular ao evento. A emoção é ao mesmo tempo avaliação, interpretação, expressão, significado, relação e regulamento do intercâmbio. Ela se modifica de acordo com os públicos e com o contexto. De acordo com a singularidade pessoal, elevaria em intensidade e nas formas de manifestação. A tonalidade afetiva da relação com o mundo é sempre simultaneamente a relação com os outros, a qual se simboliza através dos vínculos sociais, implicando as modulações introduzidas pelos demais e, portanto, uma atividade pensante. Ela flui dentro da simbólica social e dos ritos em vigor: não se trata de uma natureza descritível de forma descontingente e independente dos atores, pois que, segundo os indivíduos e suas histórias pessoais, um dado evento pode suscitar múltiplas reações afetivas e uma pluralidade de respostas. As pesquisas efetuadas em laboratório, com base em fotografias ou filmes, ou

que consistem no estímulo, por qualquer meio, dos músculos da face de um punhado de voluntários com vistas a identificar os trajetos nervosos, decorrem de uma paixão autista pela emoção, pois elas jamais são concebidas em sua relação com outrem. Elas não superam o estado do espelho⁷⁹.

[1](#)

. DARWIN, C. j. *'Expression des çmotions chez l'homme el les animaux*. Hruxelttts: Complexe, 1981, p. 12.

[2](#)

" PLICilllNNlí l)li HOLJI.OGNlí. /,<■ iiK'iwils/Hf </<• ht i>hyxi<>iioniie
humaine. Piiris: |s.e. |. 1862, p. 18.

[3](#)

^H Ibkl,. |>. 14.

[4](#)

•• I tARWIN, C. l. 'Exprexsion <l<' \ ;motionx < hez l'hommr el lr\
«nirruna. Op. citp. 9,

[5](#)

•' 1.11 HRliTON, O. l)ex vbiagex... Op. cit.

[6](#)

'• I >AI<WIN, C. 1, 'Expnmxion ilex < het l'hrmme r'l ii'x tuibiimix
Op. dl., p. 16 17.

[7](#)

Ibid., p. 17.

[8](#)

Ibid., p. 18.

[9](#)

(hid., p. 12.

[10](#)

Não se questiona aqui que o homem seja o herdeiro de uma longa história evolutiva da qual Darwin esclareceu aspectos importantes. Modestamente, trata-se de contestar que tais inferências possam encerrar os questionamentos

sobre a importância da emoção na condição humana. Para as Ciências Sociais, não existe qualquer "natureza" humana, e nós podemos perceber quão amplo e contrastado é o domínio da emoção, diferindo largamente das simplificações amígdalas oferecidas pela pluma de Darwin e pela de seus seguidores contemporâneos, os quais buscam na anatomofisiologia a explicação exaustiva desse assunto.

[11](#)

■¹⁴ DARWIN, C. *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Op. cit., p. 388.

[12](#)

” DIJMAS, G. *Le sourire*. Op. cit.

[13](#)

Ibid., p. 34

[14](#)

¹¹ Ibid., p. 25. - Herbert Spencer também exerceu uma influência importante sobre Darwin, o qual citou passagens de sua obra *Ensaio científico, político e especulativo* (1863), notadamente “a sensação que supera certo grau se transforma habitualmente em ato material”, ou ainda “um reflexo de força nervosa sem direção obviamente toma *em* princípio as vias mais habituais; apenas caso essas não sejam suficientes, ele virará na direção das vias menos usadas”.

[15](#)

Ibid., p. 71.

[16](#)

Ibid., p. 74.

[17](#)

Ibid., p. 44.

[18](#)

? Ibid., p. 45.

[19](#)

¹² Ibid., p. 122-123.

[20](#)

" Ibid., p. 82.

[21](#)

¹¹ G. Dumas tratou novamente da importância do social em *La vie affective* (p. 364): “Malgrado os procedimentos psicológicos mediante os quais ela se constitui, a mímica motora é comparável à linguagem em diversos pontos. Como a linguagem, trata-se de um lato social que preexiste ao indivíduo e que persiste após sua morte. Como a língua, ela constitui um sistema de sinais que se impõe a todos pela necessidade de se fazer compreender; como a linguagem, ela dispõe de uma sintaxe... Da mesma forma que há diversas línguas, há diversas mímicas que constroem, a partir de uma mímica comum, mímicas particulares, variando segundo as diversas nacionalidades, consoante os grupos e subgrupos sociais e ainda de acordo com as individualidades que integram o grupo”.

[22](#)

KEMPER, T.D. *A social interactional theory of emotions*. Nova York: Wiley, 1978.

[23](#)

VINCENT, J.D. *Biologie des passions*. Paris: Odile Jacob, 1994, p. 354. - Curioso argumento que hoje se solapa facilmente, numa época em que prepondera, ao revés, uma vontade massiva, e mesmo agressiva (porquanto empregada politicamente sob uma forma de ideologia), de interpretar a complexidade do mundo sobre o fundamento de uma visão estritamente biológica do homem. Em verdade, o debate que Vincent caricatura nesse trecho permanece vivo atualmente, como provam centenas de artigos e de publicações. As controvérsias persistem, diferentemente da visão de Vincent da inapelabilidade de tais argumentos. Nosso propósito aqui é oferecer um breve relato dessas pesquisas, evidenciando como o aspecto biológico não logra sozinho explicar a relação do homem com sua atividade. Igualmente, nosso intento é de ressaltar a qual ponto a afirmação da universalidade emotiva depende da simplificação dos dados e da indiferença à dimensão de sentido, precisamente o universo no qual o homem constrói

¹ suas relações com os outros e com o mundo,

[24](#)

•' KEMPER, T.O. *A social interactional theory of emotions*. Op. cit.

[25](#)

" KEMPER, T.O. "Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions". *American Journal of Sociology*, n. H7, I9KI, p. 371.

[26](#)

EKMAN, P. "L'expression des émotions". *La Recherche*, n. 117, 19X0.

[27](#)

FRAISSE, P. "Les émotions". In: FRAISSE, P. & PIAGET, P. (orgs.). *Tmitr'¹ de puychologie expérímeniale*. Vol.

[28](#)

5, 1968, p. 156.

[29](#)

" Ibid.

" DICKEY, E.C. & KNOWER, F.II. "A note on some ethnological difference in recognition of simulated sions of the emotions". *American Journal of Sociology*, n. 47, 1941.

[30](#)

⁴¹ EKMAN, R; SORENSEN, E.R.; FRIESEN, W. "Pun cultural elements in facial displays of emotion", i a. 164, 1969.

[31](#)

IZARD, C. *I'acr of emotion*. Nova York: Appleton, 1971.

[32](#)

EKMAN, P. & FRIESEN, W. "A new pan-cultural facial expression of emotion". *Motivation and Emotion*, n. 10, 1986.

[33](#)

“'''EKMAN, P. *The filer of man* - Expressions of universal emotions in a New Guinea Village. Nova York: Garland, 1980,

[34](#)

FEYEREISEN, P. & DE LANNOY, J.-D. *Psychologie du geste*. Bruxelas: Mardaga, 1985, p. 56.

[35](#)

KILBRIDE. J.E. & YARCZOWER, M. "Recognition and imitation of facial expression. A cross-cultural comparison between Zambia and United States". *Journal of Cross-Cultural Psychology*, n. 11, 1980.

[36](#)

^w BRUNNER, J.S. & TAGIURI, R. “The perception of people”. In: LINDZEY, G. *Handbook of Social Psychology*.. T. 2. Nova York: Addison-Wesley, 1954.

[37](#)

LANGFELD, H.S. “The judgement of emotion from facial expressions”. *Journal of Abnormal Social Psychology*. n. 2. 1929. - São resultados surpreendentes quando comparados aos números expostos por Ekman ou outros pesquisadores. Cumpre reconhecer o argumento em favor do caráter social e cultural da expressão emotiva. Essas investigações antigas foram efetuadas numa época em que a mídia ainda não influenciava as populações, de sorte que as diferenças culturais eram então muito mais pronunciadas do que o são atualmente. É de se perguntar se tais pesquisas, exclusivamente baseadas em fotografias e filmes, não mesuraram o poder de penetração midiático, particularmente da televisão e do cinema, no conjunto da população global. A familiaridade com as expressões ocidentais posteriormente reduziu as diferenças culturais sopesadas.

[38](#)

¹¹ IZARD, (’, *b'acr of emotion*. ()p. çil.

[39](#)

EKMAN, P. & FRIESEN, W. “La mesure des mouvements faciaux”. In: COSNIER, J. & BROSSARD, A. (org.). *La communication non verbale*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1984, p. 20.

[40](#)

” Sistema de Codificação das Ações Faciais.

[41](#)

Trata-se de uma ferramenta cuja utilização demanda, segundo R. Dantzer, uma centena de horas de assíduo trabalho de familiarização e da qual, nada obstante, resulta apenas 80% de concordância entre observadores experimentados (cf. DANTZER, R. /x'.v *anolionx*. Op. cit., p. 20),

[42](#)

" Ibid., p. III.

[43](#)

WINKIN, Y. "Croyance populaire et discours savant, 'langage du corps' et 'communication non verbale'". *Actes de la Rencontre en Science, Sniinles*, n. 60, 1985,

[44](#)

" HKMAN, I', & l'RIHSUN, W. "La mesure des mouvements lucinux". Art. cit.

[45](#)

Sistema de Codificação Facial de Discriminação Máxima.

[46](#)

DANTZER, R. *Les émotions*. Paris: PUF, 1988, p. 20s.

[47](#)

" EKMAN, P. "An argument for basic emotions". *Cognition and emotion*, n. 6, 1992.

[48](#)

PLUTCHNIK, R. *Emotion - A psychoevolutionary synthesis*. Nova York: Harper and Row, 1980.

[49](#)

SCHAUER, P.; SCHWARTZ, I; KIRSON, J.; O'CONNOR, C. "Emotion knowledge - Further exploration of prototyp approach". *Journal of Personality and Social Behavior*, n. 52, 1987.

[50](#)

" KEMPER, T.D. "Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions". Art. cit.

[51](#)

^M IZARD, C. *Human emotion*. Nova York: Plenum Press, 1977.

[52](#)

^M FRIJDA, N.H. *The emotions* - Studies in emotion and social interaction. Paris: MS11, 1986.

[53](#)

" ORTONY, A. & TURNER, T.J. "What's basic about basic emotions?" *Psychological Review*, vol. 97, n. 3, 1990. " A abordagem estreitamente darwiniana de Plutchnik conduziu-o até mesmo a afirmar que a alegria eslá ligada ao impulso humano de reprodução, o medo à necessidade de proteção, a tristeza com a necessidade de manter uma

[54](#)

relação durável com os objetos de deleite.

[55](#)

•> Ibid., p. 31«.

[56](#)

^M Ibid., p. 320.

[57](#)

TM LE BRETON, D. *Des visages...* Op. cit.

[58](#)

ORTONY, A. & TURNER, T.J. "What's basic about basic emotions?" Art. cit., p, 32V

[59](#)

⁷² EKMAN, P. & PRIESEN, W. "La mesure des iiKiiivenicnlñ laciaux". Arí. cit., p. 110.

[60](#)

PROUST, M. *Sodinne et (hmiorrlie*. Parlx: Oalllinaid, p, 539-540 |(' <>11. "Polio"|.

[61](#)

Entretanto, ele mesmo admite não tê-lo percebido entre os japoneses, embora se regozije de havê-lo obNervud quando eles brincam com crianças. Em Samoa, a elevação das sobrancelhas acompanha a anuência. Nu Grécia, el é reconhecida como um dos sinais de recusa, mormente se acompanhado da projeção da cabeça paru trás (lílltl EIBESFELDT, I. *Biologie du comportement*, p. 544-548). Quando um mesmo sinal remete a significados iRo <1 vergentes, é difícil reconhecer a pertinência de proclamar sua universalidade. A mesma ambiguidade ocorria coi likman, que via na expressão afetiva a aplicação de programas musculares; reconhecendo, entretanto, que certi regras de expressões culturais “interferiam” nos mesmos (Ekman).

[62](#)

ⁿ I.E BRETON, D. *Des visages*. Op. cit.

[63](#)

WINKIN, Y. "Croyance populaire et discours siivunl, 'lungage du corps' et 'communication non verbale'". Ai eil., p. 77.

[64](#)

SARBIN, T.R. "Emotion and act. Role and rhetoric". In: HARRE, R. *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 84. •
SALOMON, R.C. "Getting angry. The Jamesian theory of emotion in anthropology". In: SI IWEDER, R. & LEVINE, R.A. (org.). *Culture Theory - Essay on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 238.

O Efeito Koulechov

Na vida real, apenas a interação, como ela é vivida pelos diferentes protagonistas no interior de uma ordem simbólica identificável, esclarece (de forma relativa) o significado dos ritos afetivos dos atores. Nunca se vê um rosto ou um gesto isoladamente, mas uma *gestalt* do outro que se move numa situação precisa e cuja conduta pode ser interpretada. Nenhuma transparência alivia o indivíduo do esforço em compreender o outro, de atribuir um sentido particular a seus movimentos expressivos. Sem conhecimento do contexto, a identificação dos estados afetivos toma-se uma atividade abstrata e aleatória. A vida quotidiana o revela abundantemente, mas diversas pesquisas foram dedicadas a rememorá-lo, empregando o mesmo repertório de métodos de que se servem os naturalistas. Assim, por exemplo, pode-se apresentar a fotografia de um homem que faz uma careta, informando-se o sujeito que se trata de um espectador retratado numa multidão enquanto ocorria um enforcamento. A outro, pode-se apresentar a mesma fotografia, explicando-se que se trata de um homem fazendo um enorme esforço durante uma prova esportiva. No primeiro caso, os sujeitos interrogados evocam uma imagem de decepção e de ansiedade. No segundo, eles notam a determinação de seu caráter, a tensão muscular e o esforço. A evidenciação pelo contexto induz o significado relacionado com o rosto. Caso se apresente um rosto sorridente, fazendo-se menção aos mesmos dois conjuntos de circunstâncias, os sujeitos lêem, no primeiro caso, a satisfação decorrente de uma vingança ou de um voyeurismo mórbido e, no segundo, o maravilhamento e a elação após o esforço realizado.

Os pesquisadores que trabalham sobre as mímicas naturalizadas com o auxílio de fotografias, de desenhos estilizados, de filmes ou de mímicas emotivas realizadas por atores olvidam uma experiência decisiva para a história do cinema: o “efeito Koulechov” tornado célebre na versão de Poudovkine. Durante a exibição de um filme, um plano faz sentido apenas se relacionado com outros planos, formando assim uma sequência. No cinema, a montagem orienta o olhar dos espectadores e modula os sentimentos⁸⁰. Para mostrar a projeção de sentido que o comediante recebe, Poudovkine tomou num filme anterior um grande plano de detalhe do rosto do ator Mosjoukine. Ele integrou esse plano a três séries de imagens:

um prato fumegante, o cadáver de uma moça e uma criança brincando. Um público inadvertido, assistiu à projeção dessas três sequências e foi convidado a comentar a atuação do ator. Estabeleceu-se um consenso sobre a extensão de seu talento. A sobriedade de sua atuação foi percebida, mas isso não impediu o transparecimento das mais sugestivas expressões: os olhos gulosos de um homem que vai aplacar a fome, a dor intensa, embora contida, de um homem cuja jovem mulher faleceu, e a ternura transbordante de um homem que olha seu filho brincar. O público não desvelou o subterfúgio. Ele não percebeu a coincidência dos movimentos faciais do ator nas três cenas, tampouco o efeito das imagens que complementavam a sequência, condicionando a decifragem das mímicas de Mosjoukine. A projeção de sentido realizada pelo espectador sobre o ator em função do contexto é a ilusão que permite o funcionamento da narrativa. O significado não é transmitido pelo conteúdo em si do plano, mas pela relação significativa que brota da série de imagens ao espírito do espectador. Igualmente, durante uma interação social, o contexto fornecido pelos atores presentes condiciona os supostos significados que são trocados por ambas as partes mediante as palavras oferecidas e os movimentos corporais e faciais. Significados sempre supostos, submetidos à decifragem recíproca dos parceiros que se baseia em seus sentimentos do plausível e ^{as} idéias que fazem um do outro. Não existe conteúdo objetivo na comunicação, mas uma sucessão de interpretações que se modificam ao decorrer das circunstâncias. Nenhum ator resta transparente a si mesmo. A sociologia não pode restringir-se à visão cartesiana do homem dentro da qual este seria apenas aquilo que pensa ser.

Para nos opormos à visão naturalizada das emoções, também seria possível evocar a visão clínica que mostra a ambivalência emotiva de cada ator

e a dificuldade de fundir seus sentimentos. Finalmente, o determinismo fisiológico que pesa sobre os comportamentos humanos não tem a mesma importância que as inúmeras maneiras de acordo com as quais os indivíduos se amoldam, reformulando-as como convém a sua comunicação. Salientando algumas semelhanças e sem exigir demais, é possível afirmar com petulância, por exemplo, que as línguas italiana, espanhola, francesa ou portuguesa são idênticas. Destacando algumas palavras daqui ou dali sem se preocupar com a semântica ou com a sintaxe,

como o fazem os naturalistas em relação à emoção, e isolando-se certos elementos expressivos, poder-se-ia dizer que todas as diferenças são superficiais. Os locutores dessas diferentes línguas de fato compreendem-se pela improvisação, agindo de forma inventiva e paciente, mas a comunicação nesse caso permanece evidentemente superficial. Tampouco se poderia ter certeza de que eles compreenderam a mesma coisa e que não sobejam os mal-entendidos, pois não bastam alguns detalhes expressivos aparentemente similares para garantir a similaridade do sentido. Da mesma forma, as emoções e os sentimentos de diferentes culturas apenas podem ser associados caso os significados e seus ritualismos sejam podados, caso se tolere mal-entendidos muitas vezes severos. Não é possível compreender uma palavra de uma língua em isolamento de seu contexto linguístico, da mesma forma que não se pode apreender a natureza da emoção sem colocá-la na perspectiva da situação concreta. De fato, o conjunto cultural e social onde ela se apresenta complementa o significado da mesma, seus valores e formas. Ainda que os homens disponham fisiológica e anatomicamente do mesmo aparelho fonador, eles não fazem um uso idêntico do mesmo. Isso também vale para a constituição orgânica do homem. Ainda que ela seja similar para a totalidade da espécie, os homens não vivem na mesma dimensão de sentido e de valores: “o que importa é a forma pela qual a sociedade e a cultura condicionam as atuações do corpo e as turbulências da vida afetiva”.

1. [Antropologia das emoções 1](#)
2. [Afetividade e vínculo social](#)
3. [Culturas afetivas](#)
4. [Socialização das emoções](#)
5. [Teorias ocidentais das paixões](#)
6. [Crítica da razão darwinista](#)
7. [O Efeito Koulechov](#)